EL INCONCIENTE A CIELO ABIERTO DE LA PSICOSIS

Colette Soler



Soler, Colette
El inconciente a cielo abierto de la psicosis
1ª ed. Buenos Aires: JVE, 2004.
160 p.; 20x14 cm.

ISBN 987-9203-42-9

1. Picosis I. Título
CDD 616.89

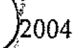
Realización integral: **Héctor Osvaldo Pérez**
Corrección de los textos: **Mónica E. Torres**
Revisión de textos: **Bibiana Benítez**
Revisión técnica general: **Juan Ventura Esquivel**

Ilustración de tapa: Fotografía original correspondiente al espectáculo Henri Michaux, donada a la B. N. de París en 1993. © Tristan Soler.

Diseño original de tapas: Christophe Bruno.

Traducción del original en francés: **Teodoro Pablo Lecman**

ISBN de la edición francesa: 2-85816-610-2 ©Presses Universitaires du Mirail-Université de Toulouse-Le Mirail.



©2004
JVE *Ediciones*
Juan Ventura Esquivel - Editor
Cuenca 1843 Depto. 2
(1416) Buenos Aires
Teléfono: *[54-11]* 4480-9267
e-mail: jotavee@yahoo.com

Primera edición en castellano: junio de 2004.
Impreso en la Argentina.



Índice

Introducción
La psicosis: una problemática

Al reconocer nuevamente en Schreber el complejo paterno, Freud se excusa por la monotonía de las soluciones que aporta el psicoanálisis. Sin embargo, la literatura consagrada al tema muestra más bien una proliferación de tesis sin referencia al Edipo. La enseña nza de Lacan nos sirve de guía respecto a tal diversidad. Parte de un texto eje, "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis", al que hay que agregar, por cierto, los seminarios que lo enmarcan, habiendo Lacan mismo situado, en lo que llamó sus antecedentes, los textos precedentes.

Para lo que sigue, cerca de diez años más tarde, en la presentación de la traducción de Schreber, publicada en el número 5 de los *Cahiers pour l'analyse,* Lacan evocaba "la plena continuación" que convendría darle a la cuestión preliminar. Continuación que se puede decir no dio de manera explícita, pero que sin embargo podemos esperar deducir de la orientación de conjunto de sus elaboraciones de los últimos diez años.

Partamos de la doctrina de la *forclusión*: es la piedra angular del edificio. Con «De una cuestión preliminar...», Lacan incluye la psicosis en lo que llamó la "función y el campo de la palabra y el lenguaje". Plantea allí que la relación con el significante, el hecho de lenguaje, es lo que hace la unidad de

la neurosis y de la psicosis. Lo que hace su unidad, y también su diferencia. Destaco al pasar que sitúa esta inclusión de la psicosis en el campo de los hechos del lenguaje como formando parte del "aspecto del fenómeno", o sea de lo que aparece, mientras que en la neurosis, a la inversa, la estructura de lenguaje ["lenguajera"] del síntoma sólo aparece por el sesgo del desciframiento.

Respecto a esta tesis de la forclusión, se nos plantean dos cuestiones: ¿cuál es su alcance operatorio, y qué se hace de ella cuando a partir de cierto momento de su enseñanza Lacan buscó cernir lo que en la experiencia no depende del significante? Cuando lo que Lacan designa como estructura no es sólo la estructura del lenguaje, sino la estructura del discurso, que incluye un elemento heterogéneo al significante, ¿sigue siendo la forclusión la clave universal del abordaje de la psicosis? Es la cuestión de la retroacción de la definición de la psicosis como "fuera de discurso" sobre la tesis de la forclusión.

La forclusión es definida por Lacan como un defecto, como una ausencia a nivel del Otro: ausencia de un significante, "el Nombre-del-Padre", y de su efecto metafórico. Este accidente, dice, le da a la psicosis "su condición esencial, junto con la estructura que la separa de la neurosis". El término condición implica que la forclusión no es un fenómeno. No forma parte de lo observable: es una hipótesis causal. Hipótesis con la cual Lacan designa la causalidad significante de la psicosis. Punto que tiene su importancia en lo concerniente a la cuestión del diagnóstico. Si la forclusión no forma parte del fenómeno, no es *por* la forclusión que se diagnostica la psicosis. No se identifica la forclusión, sino sus efectos. La forclusión es

como un axioma que da cuenta de los fenómenos. Lacan la había elaborado a partir de una tesis que era previa en él, la de la incidencia del significante sobre el sujeto. Por consiguiente la cuestión es esta: ¿qué pasa a nivel del sujeto cuando en el Otro, lugar del lenguaje, Otro del que depende lo que pasa a nivel del sujeto, hay este defecto de la metáfora? Situar la psicosis de esta manera tiene sus consecuencias.

Esto quiere decir, en primer lugar, que la psicosis, y Lacan lo destaca en "De una cuestión preliminar..." no es un caos, no es un desorden, es lo que llama "un orden del sujeto". Por cierto un orden trastornado en relación con el orden del sujeto neurótico, pero un orden con todo. Esto implica de entrada que los buenos sentimientos no tienen nada de particular que hacer en la relación con el psicótico, y denuncia esa especie de condescendencia que hay siempre en quien "se aguanta" la psicosis. Esta tesis lacaniana implica la igualdad de planos del psicótico y de quien lo estudia, al no ser el analista cura ni médico (véase "Del *Trieb* de Freud"). Igualdad de planos que, precisamente, es la única manera de triunfar sobre "la segregación política de la anomalía". Lo que también quiere decir que, independientemente de esta posición ética frente al psicótico, la psicosis puede enseñarnos algo respecto a lo que Lacan llama acá un orden del sujeto, razón de más para interesarnos en ella.

Tomar la psicosis como un orden del sujeto, excluye por otra parte, que se la considere como un fenómeno orgánico. En la página 572 [*Écrits*] de «De una cuestión preliminar...», en 1956, Lacan precisa: "la única organicidad implicada es la que motiva la estructura de la significación". Lacan sostuvo

esta organicidad contra el organodinamismo, pero la cuestión sigue siendo actual, especialmente por los éxitos de la farmacología. Los autores anglosajones están lejos de excluir una causalidad orgánica de la psicosis. Meltzer, por ejemplo, sostiene la idea de la existencia de un trastorno sensorial en el origen del autismo, mientras que Margaret Mahler, por su parte, evoca una deficiencia de los aparatos perceptivos.

Como orden del sujeto, la psicosis tampoco es un fenómeno que sólo dependa de lo imaginario. Tesis que Lacan, en su capítulo titulado "Después de Freud", planteó contra los que intentaron borrar y hasta denunciar, la insistencia tenaz de Freud en remitir nuevamente a la referencia al padre. Con la metáfora paterna Lacan se sitúa totalmente en la sucesión de esta obstinación de Freud, cuestión que sigue siendo actual, pues muchos autores continúan reteniendo de la psicosis solamente sus aspectos imaginarios. Evidentemente, Lacan no niega los fenómenos imaginarios de la psicosis: los señala, en el desencadenamiento, como disolución imaginaria, y en el momento de la estabilización, como "restauración imaginaria". También ellos forman parte del "aspecto" del fenómeno, pero simplemente los sitúa como efectos, como resultados, insistiendo en "la concepción subordinada que debemos forjarnos de la función de la realidad". Dicho de otra manera, la estabilidad y el buen orden de la relación perceptiva con la realidad no es tan natural como podría imaginarse: es función de los fenómenos significantes.

Son estos mismos efectos "de inducción del significante" sobre lo imaginario, los que determinan ese trastorno del sujeto que la clínica designa con el término de crepúsculo del

mundo, que requiere en respuesta nuevos efectos de significante. Hay allí una secuencia: perturbaciones significantes, efectos imaginarios, compensaciones significantes. La incidencia causal del significante se aplica al conjunto del proceso: desencadenamiento, desarrollo, estabilización. Si lo imaginario está enfermo en el psicótico, y de cierta manera lo está, sin embargo, no se cura con lo imaginario. De este modo, sólo con tomar en serio lo que implica esta tesis de la forclusión, nos vemos conducidos a definir algunas reglas, que podríamos llamar *a priori*, de la buena conducta del clínico.

Retomo ahora la cuestión de saber lo que produce a nivel del sujeto el defecto en el Otro, que es la forclusión. Para responderla hay que pasar por los efectos de la no forclusión, por los efectos de la presencia supuesta de un significante, situado primeramente, en la escritura de la metáfora paterna, como el que "redobla en el lugar del Otro al significante del Otro mismo", logificado luego, en las fórmulas de la sexuación, que ubican, gracias a dos articulaciones lógicas, la inscripción del sujeto en la función fálica. De una a otra [de la metáfora a la escritura de las fórmulas], evidentemente, se ha franqueado un paso, gracias al apoyo de la lógica, a través de un uso novedoso de la "función proposicional" de Frege. Sin embargo, también hay una continuidad. Las fórmulas de la sexuación reescriben el mito edípico como modalidad de inscripción del sujeto en la función fálica.

Pues bien, la metáfora paterna, al inscribir que el efecto metafórico del significante Nombre-del-Padre era la producción de la significación fálica, ya implicaba la captura [*prise*] del sujeto en esa significación. Se lo puede leer en la página

575 de los *Écrits*, al principio del post-scriptum de «De una cuestión preliminar...». Habiendo recordado que en lo que Freud llamaba el inconsciente, él reconoció el lugar del Otro, a saber, la instancia de la cadena significante, Lacan precisa: "Esta cadena se desarrolla según lazos lógicos, cuya captura[1] sobre lo significable, el ser del ente[2], se ejerce por medio de los efectos de los significantes, descriptos por nosotros como metáfora y como metonimia". Tres temas se distinguen aquí: el significante y el significado, par bien conocido y, por otra parte, el referente a significar, designado aquí como el ser del ente. En efecto, se tiene allí la distinción entre Simbólico, Imaginario y Real, denotando el significante lo Simbólico, el significado lo Imaginario y el ser del ente, lo Real. La metáfora paterna es planteada como lo que permite al ser del ente, a significar, inscribirse en el significado fálico. A través del efecto metafórico, la "x" escrita en la parte izquierda de la metáfora paterna como significado del deseo de la madre (DM), "x" que también marca el lugar primero al que es llamado el sujeto en tanto producido antes que nada como objeto, como hijo deseado, esa "x" viene a especificarse, entonces, como significación fálica. Esto es lo que la forclusión hace imposible. Por lo tanto, se puede decir que la psicosis nos presenta un sujeto no inscripto en la función fálica. Hecho por el cual nos da acceso, un acceso yo diría casi experimental, por defecto, a los efectos de esa función fálica.

1. [N. del T.] *prise*: también "prendimiento", toma a cargo.
2. [N. del T.] *étant*: también "existente", neologismo correspondiente al *Seiende* heideggeriano. Véase "Ente" en *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora.

Tomemos el ejemplo mayor: Schreber, el caso de Freud. Schreber nos muestra lo que sucede con el significante, con el Otro y con el objeto cuando no están co-ordenados a[3] esta función fálica. Pudimos leer allí que esta no inscripción del sujeto en la función fálica no excluía el fantasma. Convendría más bien decir que el fantasma es puesto en evidencia, aunque modificado. En cambio, por la negativa, se afirma la función de "punto de capitonado" que tiene la metáfora paterna. Especialmente en dos momentos, los del desencadenamiento y la estabilización, se ve aislarse las tres dimensiones de lo simbólico, lo imaginario y lo real. Schreber mismo, en el principio de su enfermedad, distingue, por una parte, su nominación como presidente del tribunal superior: lo simbólico; por otra parte, esa ensoñación de que "sería bello ser una mujer en el momento de soportar el coito": lo imaginario; por último, capital para él en este desencadenamiento, la famosa noche en la que tuvo no se cuántas poluciones nocturnas, las que indican para nosotros la emancipación del órgano. Al final, Schreber se restablece. No deja de ser delirante, pero se restablece al punto de poder restaurar suficientemente su relación con la realidad y con sus semejantes, pleitear y ganar su proceso. En el momento de esta estabilización se ve que los tres órdenes separados al principio, vienen a coordinarse nuevamente por el sesgo del delirio. El delirio logra capturar el goce en las redes del

3. [N. del T.] Hemos forzado el uso de la preposición para distinguir con "a", la función fálica como dirigiendo la coordinación, y con "con", los elementos que ella permite coordinar.

guión del fantasma, con el cual se coordina con la imagen y con lo simbólico bajo la forma de un goce transexual. Goce que está coordinado por una parte con la imagen del cuerpo propio, y por otra, con lo simbólico, por la convicción de ser la mujer de Dios, gracias a la cual, en cierto modo, Schreber se renombra.

A partir de estas contadas características podemos sacar conclusiones en cuanto al diagnóstico. Tanto para la psicosis como para la neurosis, Lacan insistió siempre en la necesidad de atenerse a lo que llamó "la envoltura formal del síntoma". Para la psicosis, subrayó especialmente la necesidad de aislar, de identificar el hecho de lenguaje. Debemos notar sin embargo, que esta vertiente significante del diagnóstico queda situada como un abordaje prefreudiano, ya que su texto de 1956 la evoca en un capítulo titulado: "Hacia Freud", donde hace un homenaje a Clérambault. Si en cambio intentamos ahora, con Freud releído por Lacan, abordar la cuestión del diagnóstico por medio de la definición de la metáfora paterna como "punto de capitonado", podemos darnos, como objetivo en el examen del paciente psicótico, identificar en cada caso, a partir del aspecto del fenómeno, el aislamiento de estas tres dimensiones.

Lo imaginario, es lo más visible; el hecho del lenguaje no siempre es tan fácil. ¿Y qué sucede con la tecera dimensión, la dimensión real, aquí bajo las especies del goce? Si releemos Schreber con las elaboraciones posteriores de Lacan sobre el objeto *a* y el goce, no tenemos que forzar el texto para nada para encontrar en él una acentuación de este registro, aunque «De una cuestión preliminar...» no haya recalcado este aspecto. Aunque no lo haya acentuado, hay cierto número de observaciones a aislar al respecto. En todo caso, es seguro que

Schreber, por su parte, acentúa esta presencia del goce. Está declarado muy claramente, y desde el principio, contrariamente a lo que pasa en la neurosis, donde no se puede pretender que el goce se diga tan fácilmente.

En Schreber, está declarado ya a nivel del desencadenamiento: se despliega a lo largo de los temas del fantasma delirante, cuyas fórmulas sucesivas pueden reducirse a una sola: "se quiere gozar de mí". Ese "se" es todo otro, desde Fleschig hasta Dios. Finalmente, es insistente en la restauración final de la estructura imaginaria bajo la forma del goce transexual. El fenómeno es inverso al de la neurosis, donde el problema es más bien hacer aflorar el ser de goce. Aquí se muestra. Se podría incluso hablar de una exhibición de goce que hace a un punto de afinidad con los místicos. Sin duda uno de los objetivos del tratamiento es anudarlo, por consiguiente, amenguarlo. Pero en lo concerniente al diagnóstico, conviene primero situarlo. Por otra parte es muy manifiesto, como en cierto sujeto que, en el momento del desencadenamiento, entró en la iglesia para rezar y oyó, precisamente, una voz que le decía: "gozas". No es ni el imperativo, ni la pregunta, sino lo que Lacan llama, a propósito de Schreber, una voz annalista, con dos "n" y llevando los anales[4], una voz que hace la crónica del fenómeno.

En el otro extremo de su enseñanza, en el texto de *Cahiers pour l'analyse*, Lacan plantea una nueva definición de la paranoia, como "identificando el goce en el lugar del Otro"

4. [N. del T.] En francés analista se escribe *analyste* y Soler escribe acá *annaliste*, comentando: sin *n* y sin *y*.

en tanto tal. Es la idea de abordar la psicosis por medio de otra localización del goce. ¿La tesis de la forclusión queda por ello invalidada? ¿Acaso este abordaje por la vía de lo real implica una superación del abordaje por el significante? Es bien evidente que no. Aunque en este texto Lacan dé indicaciones totalmente nuevas, en ruptura con lo que precede, se puede acentuar un elemento de continuidad porque desde el principio, es decir desde «De una cuestión preliminar...», la incidencia del Nombre-del-Padre sobre el goce estaba marcada, o al menos implicada; incidencia que se ejerce en el sentido de una limitación del goce. Esto es lo que quiere decir, por otra parte, la prohibición del incesto. Se puede leer así, en el artículo "Del *Trieb* de Freud", que: "gracias al Nombre-del-Padre el hombre no permanece atado al servicio sexual de la madre". Desde el principio se tiene una serie: Nombre-del-Padre, castración (a entender como castración de goce), deseo (siendo definido el deseo claramente como barrera al goce). Se puede decir que el Nombre-del-Padre opera una especie de separación *a priori* entre el deseo y el goce: " el deseo es del Otro, el goce está del lado de la cosa".

Cuando Lacan introduce su nueva definición de la paranoia se apoya en el texto de Schreber, en el que éste anota que se ve obligado a pensar sin cesar para que Dios siempre goce. Cito:

> "Cuando leemos, bajo la pluma de Schreber, que él sirve de soporte para que Dios o el *Otro goce de su ser pasivizado,* ocupándose en no dejarle ceder a una cogitación articulada, y que basta que se abandone a no pensar en nada para que Dios, ese Otro hecho de un discurso infinito, se sustraiga, y que, de ese texto desgarrado en que él mismo se convierte, se eleve el aullido que califica como milagroso, para testimoniarnos que el desamparo que lo atraviesa ya no tiene que ver con ningún sujeto, entonces, ¿no se encuentra allí la sugestión necesaria para orientarse con los términos precisos que provee el discurso de Lacan sobre Freud[5]?".

Se ve aquí que el Otro, en que el goce está incluido, es tanto Schreber como Dios. Tanto el discurso infinito de Dios, como Schreber en tanto texto desgarrado en el momento en que Dios se retira. Dicho de otro modo, Schreber mismo está incluido en este discurso. Se puede decir que el sujeto Schreber hace un uso del significante que no lo separa del Otro, a cuyo servicio sexual permanece. Esto es, precisamente, lo que tiene como efecto la emergencia del goce a nivel del aspecto del fenómeno.

Este nuevo acercamiento propuesto por Lacan permite también una nueva aproximación a las suplencias del Nombre-del-Padre. En «De una cuestión preliminar...» está ya la idea de que el defecto de la metáfora paterna, la forclusión, puede ser compensada. Lo que se deduce por otra parte del hecho mismo de que la psicosis se desencadene en un momento dado. De ahí la cuestión de saber qué le permitiría al sujeto mantener su compostura antes del desencadenamiento. En 1956, Lacan responde: una identificación por la cual el sujeto asumía el deseo de la madre[6]. Primera tesis, por lo tanto: el llamado hecho en vano al Nombre-del-Padre, tiene como efecto hacer caer la identificación que al sujeto lo sostenía hasta entonces.

5. Lacan, Jacques, *Cahiers pour l'analyse*, nº 5, p. 70.
6. Lacan, Jacques, *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 565.

Hay allí la idea de una compensación por medio de lo imaginario, por medio del "como si", ya evocado en el *Seminario III*. Se podría hablar de una especie de identificación postiza. Mientras que en la neurosis una identificación quebrantada da lugar a otra, más básica, allí, en la psicosis, la identificación quebrantada lleva a la disolución de lo imaginario.

Correlativamente, el restablecimiento, por ejemplo el restablecimiento final de Schreber, se presenta como una estabilización del mundo imaginario, ligada sin embargo, por un lado al goce transexual, por otro, al fantasma de la cópula divina. E inducida, por lo tanto, por lo que Lacan llama "la metáfora delirante", que viene a coincidir con la tesis freudiana del delirio como curación. El trabajo del delirio construye una metáfora sustitutiva. El "serás la mujer" que Schreber realiza, viene en lugar de la significación fálica faltante. Lacan no dejó nunca de acentuar esta noción de suplencia significante, pasando del Nombre-del-Padre en singular a los Nombres-del-Padre en plural (los que designan diferentes ocurrencias de una única función), para considerar finalmente al Nombre-del-Padre mismo, como un elemento suplementario del carácter nodal de los elementos imaginarios, reales y simbólicos. [Esta suplencia], por lo demás, estaba presente antes de «De una cuestión preliminar...» en el estudio del caso Juanito, en la idea de que el síntoma fóbico es una construcción que aporta un complemento a la metáfora paterna. No es una suplencia completa, ya que Juanito no es un psicótico, sino un aditamento. Es lo que se encuentra mucho más tarde con Joyce: la idea de que, con su arte, Joyce logró tapar el agujero de la forclusión paterna, idea que sitúa al arte de Joyce operando

antes del desencadenamiento lo que el delirio de Schreber opera después, pues si Joyce es un psicótico, es un psicótico no desencadenado. También allí hay conclusiones que se imponen en cuanto a los objetivos eventuales del tratamiento de un psicótico. Van en el sentido de prescribirle como finalidad, precisamente, construir un síntoma de suplencia. Una tarea preliminar podría ser, en el caso de estabilización efectiva, demarcar este esfuerzo sintomático curativo.

El acercamiento a la psicosis que Lacan nos indica por el sesgo del goce, nos permite ver otro aspecto de estas suplencias distinto a su aspecto significante: el que consiste en operar una restricción sobre el goce, o una localización. Esto es totalmente visible en Schreber. Al principio del delirio hay un sujeto que verdaderamente nada en el goce, está asaltado por él de todos lados. Por otra parte, es un goce poco atractivo. Al final, logra localizarlo. Lo que corresponde finalmente a lo que en la clínica psiquiátrica se aborda como delirio parcial. El goce se localiza en el marco de la cópula con Dios. Concretamente, quiere decir que está reservado a sus momentos de soledad, a los momentos en los que no tiene ninguna otra cosa que hacer. Es entonces que, solo frente a su espejo, contempla su imagen femenina. Yo diría que, en cierto modo, la contempla con el ojo de Dios. De la misma manera, para Joyce, su arte es el lugar en el que localiza, en el que de alguna forma sostiene su goce. Es por ello que dije que ante el goce, el tratamiento apuntaría más bien a hacerlo reubicarse en sus límites, límites que no pueden venir sino de su coordinación con un significante.

Estos nuevos esclarecimientos, tanto sobre la cuestión del diagnóstico como sobre los objetivos del tratamiento, dejan sin embargo en suspenso una cuestión capital. ¿Lo que se opera libremente en el delirio de Schreber y en el arte de Joyce, puede operarse en la transferencia? Tal es la cuestión del tratamiento.

Hay una dificultad muy particular que Lacan subraya por otra parte en su texto: que la transferencia en la psicosis es un elemento desencadenante. Freud mismo reconoció, en la transferencia que el sujeto operó sobre la persona de Flechsig, el factor que precipitó a Schreber en la psicosis. Esto quiere decir que la persecución, el surgimiento de figuras persecutorias, ya es para Schreber un efecto de transferencia. De lo que también se sigue que la homosexualidad delirante no es una causa de la enfermedad, sino su manifestación. ¿Cómo operar entonces con la transferencia, si la transferencia misma es patógena para el psicótico? En el *Seminario III*, efectivamente, Lacan había indicado que tomar un sujeto prepsicótico en análisis generalmente tiene como efecto desencadenar la psicosis. Es que la movilización del sujeto supuesto al saber en la asociación libre, es equivalente a lo que designa como un llamado al Nombre-del-Padre. Si el análisis puede ser pensado como una paranoia dirigida, el problema con el psicótico es que su transferencia es la paranoia desencadenada. Sin duda, habría que hacer distinciones entre lo que sucede con un sujeto llamado prepsicótico y un sujeto cuya psicosis ya está desencadenada. En este caso, el analista puede apuntar a incluirse en el trabajo de restauración, pero la cuestión siempre es saber cómo puede ser ubicado en ese lazo con el sujeto.

Para abrir la cuestión, tomo una pequeña indicación dada en «De una cuestión preliminar...». Lacan, se interroga

allí sobre lo que somos para Schreber en tanto lector a quien se dirige. Hay dos lugares posibles: o bien el de perseguidor, o bien el de lector. Evidentemente, habría que precisar cuál es este lugar de lector. Parece presentarse como un lugar de testigo, de recurso, casi asimilado al "orden del universo" que Schreber opone al orden de Dios. Hecho notable, este aspecto se vuelve a encontrar en otro paranoico célebre: Rousseau. En ese mismo lugar invoca a la justa posteridad y luego a Dios mismo, más allá de sus perseguidores contemporáneos. Se abre, por cierto, la pregunta de saber si se puede operar desde este lugar sin virar hacia el perseguidor.

Para el analista, la paranoia tiene un interés capital. Especialmente en razón de las cuestiones en que se detuvo la enseñanza de Lacan, concernientes a la incidencia del significante sobre lo Real. Con el significante, ¿puede tocarse lo Real, aquí real del goce? He aquí algo que atañe tanto al fin de análisis como la suerte del fantasma en ese fin. Tocar lo real puede querer decir más que eso: modificarlo, modificar algo en relación con el fantasma. El delirio, como tentativa de curación, es un ejemplo; el arte de Joyce, quizás otro, en el que se ve efectivamente, que hay un tratamiento del goce.

París, noviembre 1982.

Los fenómenos perceptivos del sujeto

Inconsciente y percepción

Los fenómenos perceptivos y su estructura merecen ser objeto de un trabajo extremadamente preciso, minucioso, pues son una pieza fundamental de toda concepción de la llamada objetividad. La cuestión de la percepción y de sus trastornos ha atravesado siglos de filosofía, evidentemente con distintos avatares, y sobre todo con un gran giro que es el de la aparición de la ciencia, la verdadera, la física, la que, según dijo Lacan, cortó todas las amarras con el problema de la percepción. A partir de la aparición de la ciencia, la cuestión de la percepción se ha refugiado en las llamadas ciencias del hombre, especialmente la psicología y la psiquiatría, sin olvidar, evidentemente, las ciencias del organismo y especialmente las neurociencias.

Nuestra cuestión es saber en qué se ve concernido el psicoanalista por los problemas de la percepción. Se comprende más fácilmente que esto le suceda al psiquiatra, porque en el fondo se las tiene que ver con lo que la conciencia común continúa llamando "el loco", y que Lacan mismo no reculaba en llamar así. El loco, justamente aquél que ve, oye y cree cosas que los otros, los supuestos no locos, están prontos a decir que

no existen, porque no las ven, no las oyen y no las creen. En este sentido, efectivamente, la existencia del loco no deja de ser lo que se podría llamar casi un insulto, en todo caso, una cuestión planteada a lo que Merleau-Ponty, en *Le Visible et l'invisible* llama "la fe perceptiva". Fe perceptiva que hace que, con absoluta espontaneidad, cada uno tenga la certidumbre de estar conectado al mundo a través de su mirada, en una "apertura" que se presenta como cuasinatural, y que va unida a una creencia que Merleau-Ponty formula así: "Vemos las cosas mismas, el mundo es eso que vemos". Cita extraída ya de las primeras líneas de la obra en cuestión. Sin embargo, no es por el loco que la cuestión de la percepción se introdujo en el psicoanálisis, al menos en los primeros tiempos, y aunque Lacan, en tanto psiquiatra, se haya interesado en la psicosis antes de llegar al psicoanálisis. Es a partir de su experiencia de la neurosis que Freud comienza a meditar sobre la relación con la realidad y a reflexionar sobre el sistema percepción-conciencia en su diferencia con la memoria. Más precisamente, es a partir de la neurosis bajo transferencia que la cuestión de la percepción se introdujo en el psicoanálisis, hasta el punto, como ustedes saben, de habérsele podido imputar a la transferencia, estar en el origen de las percepciones supuestas [como] falseadas del paciente. La cosa sin duda está mal pensada, pero no carece de fundamentos.

No puedo olvidar a un camarada de otro tiempo que, después de una primera entrevista con un psicoanalista, vino a confiarme su embeleso ante la beldad de la joven y su emoción al constatar que estaba embarazada. Pues bien, esa supuesta joven tenía 60 años bien cumplidos, todos sus hijos

ya eran adultos hace tiempo, y por añadidura, según la opinión común, era todo menos bella. Este sujeto no era loco, pero el *agalma* de la transferencia lo había encandilado al punto de... nublarle la vista e irrealizar sus percepciones. Por lo tanto, no es sólo el loco quien objeta las teorías tradicionales sobre la percepción.

Las primeras descripciones freudianas de la transferencia como "reedición", implican ya la idea de que en el lugar del *perceptum* del analista se ve aparecer la incidencia de una vieja imagen que hace pantalla a la percepción correcta. Por otra parte, es en esos términos que, en uno de sus primeros textos de 1936, "Más allá del 'principio de realidad' ", Lacan nos describe la experiencia freudiana: una imagen, una vieja imagen se interpone a la percepción que el paciente tiene de su analista. En la historia del psicoanálisis, esta concepción de la transferencia como trastorno de la percepción, está tan presente que cierta corriente del movimiento analítico llevó las cosas al extremo de querer neutralizar lo que el analista da a percibir. Trasladándose mucho más allá de la neutralidad benevolente, hasta el punto de soñar a veces, con una uniformidad tal que el analista no debería incluso cambiar de corbata, a fin de no introducir una variante perceptiva que arriesgue trastornar la emergencia de la imagen inconsciente.

Estos hechos indican que es el sujeto mismo del inconsciente, en tanto está en juego en la transferencia, el que introduce el problema de la percepción en psicoanálisis. Sobre este punto Lacan introduce una tesis, no dudo en afirmar que es única en la historia del pensamiento, que refiere a Freud, o al menos a los hechos del inconsciente descubiertos por Freud.

Única, esta tesis necesariamente es polémica, ya que implica una refutación de todas, digo bien: todas las otras tesis hasta llegar a él. Lacan propuso dos bellos ejemplos como demostración; quizás habría que agregar otros.

El número de referencias a esta cuestión en el itinerario de Lacan indica su importancia. Comienza en 1936, con "Más allá del 'principio de realidad' ". Tras un salto en el tiempo, que se debe a otra historia, viene "Acerca de la causalidad psíquica" [*Propos sur la causalité psychique*], con la crítica de la teoría de Henri Ey, en 1945. Luego, en 1958, «De una cuestión preliminar...», cuya primera parte, titulada "Hacia Freud", es consagrada a los problemas de la percepción en general. Jacques Allain Miller comentó dicha parte en su sección de D. E. A.[1], hace algunos años, agregando un artículo de 1961 sobre Merleau-Ponty, poco conocido pero capital, publicado en el número especial de los *Temps modernes* y aparecido en ocasión de la publicación de *L'Oeil et l'esprit*. En 1964, evidentemente, está el *Seminario XI, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. En 1966, está el pasaje de los *Écrits* titulado: "De nuestros antecedentes", donde Lacan resitúa de otro modo su "estadio del espejo", y por último, entre muchas otras referencias dispersas, la de "L'étourdit", que cuenta con muchas puntualizaciones sobre la relación con la realidad.

Los tres primeros, entre estos textos, tienen en común que afirman y marcan un corte epistemológico entre todo lo que precede a Freud y las implicaciones del freudismo sobre

1. [N. del T.] *Diplôme d'Études Approfondis*, titulación de posgrado típica de la estructura universitaria francesa.

esta cuestión. En el primer texto[2], Lacan evoca "las coyunturas" de la aparición del pensamiento freudiano, a saber, la psicología reinante, que sitúa como una herencia de la tradición escolástica y filosófica. «De una cuestión preliminar...[3]», evoca el "fondo teórico" anterior a Freud. Análoga construcción se encuentra, por lo demás, en los tres textos. Lacan entabla allí una polémica argumentada, aunque más o menos extensa, con las tesis anteriores sobre el problema de la percepción de la realidad, pero esta polémica se entabla principalmente no en nombre de la experiencia analítica, sino en el terreno de la experiencia común. Sólo después redoblará esta primera objeción con la objeción que constituye el inconsciente a estas teorías anteriores a Freud.

La polémica

Me detengo en primer lugar en la polémica que Lacan entabla con las formulaciones de principio del siglo [xx] totalmente solo, con Freud sin duda, pero en definitiva solo.

Hay que decir que la cuestión de la percepción implica un mundo de referencias. Sólo tomando los nombres que emergen en "el mar de los nombres propios", retengamos para empezar a Platón y Aristóteles; luego, toda la "larga cocina metafísica" de la Escuela, como dice Lacan: toda la Escolástica; la corriente empirista: especialmente Locke y Hume; la filosofía

2. Lacan, Jacques, *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 73.
3. *Ibid*, p.531.

trascendental de Kant; más cerca, si se quiere, la corriente francesa: Condillac, Diderot, Stuart-Mill y muchos otros que derivan de esta corriente. Taine, que Lacan toma como referencia en 1936 en su *Más allá del "principio de realidad"*; Alain también, extraviado en el Siglo XX en medio de lo que Lacan llama maliciosamente su "nube de tiza", para estigmatizar al profesor retrasado, al que se le ha escapado la vuelta del siglo. Viene luego el giro, al menos aparente, de la *Gestalttheorie*, pero sobre todo de la fenomenología, y...entre nosotros, Merleau-Ponty. Dejo de lado el cognitivismo. Ante todo, porque Lacan no habla de él directamente, y luego porque el cognitivismo no tiene estrictamente ninguna unidad teórica, y, lejos de ser muy nuevo, no hace más que retrotraerse a lo que es adecuado llamar antiguallas epistemológicas. Tomándolo en singular, digamos que aborda el problema de la percepción y, más en general, el del conocimiento, cortocircuitando la presencia del sujeto y postulando una especie de neutralidad de los supuestos aparatos del conocimiento, cualquiera sea la manera en que los conciba. Epistemológicamente, el cognitivismo es anterior a Freud.

Como vemos, todo un mundo de referencias. Por cierto, el erudito no llegaría nunca a concluir nada de tal abundancia. Lo que hay allí de extraordinario es que Lacan, que a pesar de su inmensa erudición es lo contrario de un erudito (no tiene nada de rata de biblioteca), Lacan, decíamos, osa –lo dice él mismo: "oso"–, osa ponerlos a "todos en la misma bolsa", empiristas e idealistas confundidos. Es una barrida extraordinaria, más audaz quizás que la duda cartesiana. Puesto que la duda cartesiana, por cierto, ponía en suspenso todos los saberes,

pero era metódica, nada más, y no tenía por lo tanto el alcance de una refutación. En cambio, Lacan pone todas estas teorías en la misma bolsa, por idéntica ineficiencia –por eso debe apuntalar vigorosamente su propia tesis–, porque todas comparten un mismo fracaso, cuya prueba, precisamente, reside en la incapacidad que tienen, como lo destaca, de dar cuenta de ...la alucinación. Sobre cuya definición sin embargo todos acuerdan: el sentido común, los filósofos, pero también Lacan, ya que todos están dispuestos a decir, como lo destaca, que la alucinación "es un *perceptum* sin objeto".

La tesis de Lacan merecería ser largamente argumentada, porque, después de todo, es sostenible, y muy convincentemente, afirmar que Locke y Hume, empiristas declarados, confluyen sin saberlo con los idealistas más duros, mano a mano con Berkeley, si se me permite decirlo, pero requiere una demostración extremadamente precisa. ¿Qué configura la unidad de la bolsa en la que Lacan pone todas las teorías de la percepción? Lo dice muy precisamente en la página 532 de «De una cuestión preliminar...»: todas, cualesquiera sean sus diferencias, le piden razón al *percipiens* de ese *perceptum* sin objeto que es la alucinación.

Podemos preguntarnos por qué prefiere Lacan los dos términos latinos, *percipiens* y *perceptum*, que son de la escolástica, a términos más modernos. Sin duda, estos términos, al volverse extraños, introducen una distancia que arroja a estas teorías en una especie de otredad. Pero, sobre todo, me parece, indican que todas estas teorías, incluso las de fin del siglo XIX que nutrieron la época de Freud, las últimas de las cuales se pretendían científicas, o al menos apoyadas en la experiencia,

no son otra cosa que efluvios de la vieja metafísica. Es lo que explicita en la primera página de su texto, al precisar que la *antiphysis*, a saber todo el campo de lo humano, bien lejos de haber dado el salto de la ciencia moderna, como la *physis*, no es sino una versión laicisizada de la cocina metafísica escolástica.

¿Cuál es pues este núcleo común? Todas estas corrientes comparten una convicción única, con formas diferentes pero siempre la misma: que el *percipiens*, de otro modo, el que percibe, y yo podría decir casi, el percibiente, es responsable del *perceptum*, que es su agente, por así decirlo. Más precisamente, se piensa con toda evidencia que el *perceptum* es función de lo real, que hay un objeto real a percibir, pero se supone que el *perceptum*, de otro modo, lo percibido, sólo recibe de lo real una diversidad de sensaciones, que solamente son elevadas a la unidad del *perceptum* a condición de que el *percipiens* introduzca el orden en la dispersión y la multiplicidad de las impresiones recibidas. Es por eso que Lacan habla de *percipiens* "unificante"[*unifiant*].

Objeto ⟶ *Perceptum* ⟵ *Percipiens* (unificante)

Entonces, es muy simple, cuando una alucinación, o sea un *perceptum* sin objeto, surge, sólo queda pedir razón de ella al *percipiens* e interrogarlo sobre lo que ha fabricado.

Perceptum sin objeto ⟵ *Percipiens*

Sería divertido hacer un pequeño ejercicio respecto a la percepción común, retomando un ejemplo de Heidegger a

propósito de la concepción del número. En *Les Chemins qui ne mènent nulle part*, plantea la pregunta de saber cómo puedo llegar a decir: "veo tres manzanas". Se podría pedir su respuesta a todos los autores citados, y todas serían muy diversas. Pero está la cuestión de la alucinación, de aquel que ve manzanas, tres o las que sean, cuando no hay manzanas. Allí todos responden: anomalía en la actividad del *percipiens*. Veremos que Lacan invierte la tesis: no es al *percipiens* que hay que pedirle razón del *perceptum* sin objeto. Volveré sobre ello.

Antes quisiera tomar dos ejemplos, para entrar un poco en el detalle y mostrar que Lacan, al hacer este barrido, sabe lo que hace y no está cediendo al delirio de presunción.

El primero es el que Lacan elige en el texto de 1936, a saber Hippolyte Taine y su obra titulada *De la inteligencia*, que vale como condensado de toda la psicología de fin del siglo XIX. A quien Lacan caracteriza así: "un vulgarizador, pero consecuente", concluyendo de ello que puede ser una referencia útil. Otro ejemplo es el de Merleau-Ponty y su *Fenomenología de la percepción*.

Estos dos autores dan fórmulas de la alucinación extremadamente llamativas. Taine nos propone la siguiente fórmula, en el segundo tomo de su libro, capítulo I: "la percepción es una alucinación verdadera". En cuanto a Merleau-Ponty, propone la expresión, no menos llamativa, de "impostura alucinatoria", en la *Phénoménologie de la perception*, página 394, capítulo III, titulado: "La chose et le monde naturel".

Detengámonos algunos instantes en Taine, que ya nadie lee, por supuesto, para verificar en este autor la tesis de Lacan. Taine llevó a sus últimas consecuencias la tentativa de

presentar una génesis de todas las funciones superiores de la inteligencia, el conocimiento y la razón, hasta el último extremo lógico, a partir de un dato inicial único: la sensación. He aquí un empirismo verdaderamente maximalista, cuya construcción, bastante simple cuando se la resume, nos permite verificar muy cómodamente en qué se autoriza Lacan para decir que el más empirista es el más idealista.

Sigamos su desarrollo. "La impresión" producida por el objeto exterior se traduce para el individuo en sensaciones. Estas sensaciones se convierten en contenidos mentales, las imágenes. Las imágenes, las describe como sustitutos de sensaciones, pero con la particularidad de que permanecen, de que son memorizadas, y que tienen una especie de dinamismo propio que hace que se reevoquen solas en la memoria, como "simulacros, fantasmas y apariencias de sensación". Esto en la página 14 de su libro. ¿Qué es entonces percibir para Taine? La actividad de percepción corresponde a la movilización de una imagen mental o de una combinación de imágenes. Dicho de otro modo, es una alucinación normal. Toda actividad de percepción reposa sobre la presencia de una imagen mental de tipo alucinatorio. ¿Pero cómo distinguir entonces la alucinación enfermiza de la alucinación normal? He aquí la respuesta, muy significativa: "En lugar de decir que la alucinación es una percepción falsa, hay que decir que la percepción exterior es una alucinación verdadera".

Ustedes ven el problema: no hay modo de decir del *perceptum* –que Taine sitúa a nivel de las imágenes– si es verdadero o falso sin hacer intervenir un juicio, juicio que produce "la prueba de realidad" y que dice si a la alucinación perceptiva

le corresponde, sí o no, un objeto exterior. Lacan queda muy justificado en subrayar que esta teoría, que quería anclarse en la experiencia pura, tiene por criterio último de realidad el juicio proferido por el *percipiens*: para pasar de la sensación pura a una afirmación perceptiva, el que decide es el pensamiento. El esquema sería el siguiente:

Objeto ⟶ Sensaciones ⟶ Imágenes ⟵ Juicio del *percipiens*

↓

Perceptum

El más empirista era entonces al mismo tiempo el más espiritualista. La misma tesis se aplicaría a todos los empiristas, incluso a Locke, que Lacan evoca en la página 76 de los *Écrits*, y a su famosa fórmula, que traduzco del latín: "no hay nada en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos", y se ve obligado a agregar: "a no ser el entendimiento mismo".

En lo que respecta a Merleau-Ponty, que no desarrollaré demasiado porque haría falta citarlo más extensamente para hallar en él provecho, su tesis de la impostura alucinatoria plantea simplemente que "la alucinación no es una percepción" sino una usurpación. Así, en la página 395: "la alucinación usurpa el lugar de la percepción pero no es una percepción". ¿Por qué? Porque para él la percepción es "apertura al mundo", que va de consuno con la "fe perceptiva" que evoqué al principio, la que hace que, cuando percibo, estoy conectado con el exterior. Por el contrario, en la alucinación, esta falsa percepción, esta "ficción" (término que emplea en la página 394), supone que

la página precedente, Lacan pone el punto sobre las "i": el estadio del espejo no tiene una ligazón con la calidad de vidente, encontrándose la imagen narcisista también en el ciego privado de visión (véase el problema de Molyneux[4]). No tiene relación con el vidente, sino con la mirada. Es por ello que "el ciego es allí sujeto por saberse objeto de la mirada". Se trata de la oposición visión-mirada, extensamente desarrollada en el *Seminario IX, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Por eso mismo, Lacan puede repensar de otro modo el júbilo narcisista que había explicado primero por la anticipación imaginaria del dominio motriz del sujeto todavía en la prematurez. Lo reinterpreta aquí como efecto de la manipulación de la mirada, que evoca el gesto del niño volviéndose hacia quien lo sostiene.

Quiere decir que el valor de la imagen depende menos de la unidad de su completud que del hecho, bien opuesto, de que está descompletada por la mirada. La idea es ésta: lo visible, el umbral del mundo visible supone que se ha producido una sustracción por efecto del lenguaje, dicho de otro modo, que la mirada se haya perdido. Esta sustracción, por la falta que engendra, crea la libido escópica, y le da su impulso a la investidura del campo visual. Para que el mundo sea visible en el sentido humano del término, es necesario que sea concernido por un deseo de ver. De ahí la pregunta: ¿con los ojos, pero sin la libido escópica, qué veríamos?

4. [N. del T.] Se refiere al caso de un hombre de leyes y científico dublinés que, nacido ciego, recuperó la vista y fue referencia de estudios sobre la percepción por parte de Locke, Berkeley, Diderot y otros.

Por lo demás, en este pasaje, se suceden consideraciones sobre lo que Lacan llama "el conocimiento especular". Se trata más bien de un desconocimiento, en la medida en que, justamente, cae bajo el efecto de la inversión en relación con el plano, pero, sobre todo, en que no es un conocimiento para nada, como lo muestran los fenómenos de despersonalización y de alucinación del doble, que pone a cuenta del seudoconocimiento especular, y de los que precisa enseguida que no tienen valor diagnóstico y ni siquiera sirven de referencia para el fantasma.

Antes, en 1961, en el artículo de los *Temps modernes*, entre las páginas 8 y 16, Lacan había intentado una demostración mucho más precisa de su tesis. El texto versa sobre un ejemplo de ilusión óptica tomado a Merleau-Ponty. Allí precisamente trata de demostrar, a propósito de una ilusión que impide ver un objeto, que el objeto sólo aparece a condición de que se produzca un efecto equivalente a una represión, una desaparición del sujeto. Es la misma idea, pero aplicada a un ejemplo preciso.

Para concluir, sólo puedo invitar a cada uno a que estudie estas demostraciones muy de cerca y muy en detalle, y que encuentre otras referentes a la tesis. Dejo la palabra final a Lacan. Al resumir y generalizar su punto de vista en el artículo de los *Temps modernes*, subraya "el privilegio que le corresponde al *perceptum* del significante en la conversión a operar en la relación del *percipiens* con el sujeto". He ahí en el fondo, aquello a lo que Lacan se dedicó: a una conversión de perspectiva. Es por eso también que tomé como título para hoy "Los fenómenos perceptivos

el lenguaje. Dicho de otro modo, allí donde estaba el *percipiens* supuesto como unificante, viene el sujeto dividido.

Lacan intentó dos demostraciones de su tesis con dos ejemplos precisos. Uno concierne a la "percepción singular" de la cadena significante misma. Se encuentra en las primeras páginas de «De una cuestión preliminar...» Consiste en mostrar, muy simplemente, contrariamente a lo que dicen todas las teorías clásicas que postulan que el *perceptum* resulta de una actividad del *percipiens*, que el *perceptum* ya está estructurado. Por lo tanto, que la estructura no viene del *percipiens*, que está ya en el *perceptum*, y que además es ella la que determina al sujeto, el que no es simplemente un *percipiens*. De las teorías clásicas a Lacan, los esquemas se invierten:

Perceptum ←——— *Percipiens*

Perceptum ———→ Sujeto

Esta demostración la hace justamente a propósito de la percepción de la cadena significante y de la palabra. No entro en los detalles de la demostración: sólo saco sus conclusiones. Lejos de ser el organizador del *perceptum* de la cadena, el sujeto es su "paciente". Es decir, sufre cierto número de fenómenos que se deben a que la palabra y la cadena significante ya están organizadas: cuando habla el otro, sufre los efectos de la sugestión, cuando habla él, se divide entre locución y audición. Cuando está alucinado, su palabra es oída como viniendo del otro, y se le impone una oscilación entre un momento de incertidumbre alusiva y de certidumbre alucinatoria. No es

agente, sino por el contrario está sujetado a los efectos del *perceptum*, producido no como unificante, sino justamente como equívoco y doble.

Lacan hizo una segunda demostración, concerniente a la percepción visual. Sobre este tema evocaré tres textos: algunos pasajes en "De nuestros antecedentes", el artículo de 1961 de los *Temps modernes* ya citado, y luego el *Seminario XI*.

En 1966, corrige su "Estadio del espejo" que podía prestarse a confusión con la *Gestalttheorie*, en la medida en que él mismo había reconocido en la imagen del espejo, una *Gestalt* con efectos formadores sobre el organismo mismo. Así, en 1966, cuando ya ha elaborado su teoría del inconsciente-lenguaje, precisa que el estadio del espejo no es un fenómeno de visión. La imagen visual juega allí su papel, por supuesto, pero no por ello el estadio del espejo está menos subordinado al efecto de lenguaje. Quiere decir que la imagen del espejo sólo toma su importancia y cautiva al sujeto porque ya está correlacionada con el efecto mayor de lenguaje que es el efecto de falta. La palabra "castración" no está presente en este texto de 1966, pero está implícita. Lacan plantea la cuestión de saber si se puede reducir la fase del espejo a una crisis biológica, desde que la *Gestalt* tiene en ella efectos sobre el organismo, y responde por la negativa: "eso sería darle demasiado lugar a la presunción del nacimiento". La imagen cubre lo que llama una falta más crítica, que tiene una función causal, y que refiere al deseo del Otro. En otros términos: es el efecto castrador del lenguaje el que condiciona el prestigio de la imagen narcisista, el amor que ella focaliza. En la página 71, en caso de que no se hubieran comprendido las observaciones de

defecto en lo simbólico, su "condición" principal, es perfectamente coherente con el hecho de que para el loco la relación con la realidad esté modificada.

¿Qué es lo que le permite aquí a Lacan referirse a Freud? No se puede decir que esta tesis esté presente en Freud: sólo es deducible del descubrimiento freudiano. De hecho, la concepción explícita de la realidad en Freud, a veces está mucho más atrás que el alcance de su invención del inconsciente. Es por ello que no basta con citar tal o tal otra frase de Freud para ser freudiano.

Las imágenes teóricas en Freud, la evocación por ejemplo de un yo-superficie, su construcción de un sistema percepción-conciencia que debe permanecer siempre virgen para recibir las impresiones, las superficies receptivas que nos dibuja al fin de la *Interpretación de los sueños*, todas esas imágenes teóricas no dejan de evocar otras: el trozo de cera de Descartes, la *tabula rasa* de Locke, e incluso "la estatua" de Condillac, que conectan a Freud con toda una tradición con la que Lacan rompe.

Por otra parte, Freud no pudo evitar afirmar al final, además de la existencia del sistema percepción-conciencia, la de una instancia encargada de lo que llama "la prueba de realidad". Vacila por momentos sobre la cuestión de saber a qué instancia atribuirla, pero la noción misma no dista de la que evoqué recién en Taine. Estas fórmulas no van para nada en el sentido de la tesis de Lacan.

Hay sin embargo, múltiples direcciones en los desarrollos de Freud, vacilaciones e incluso contradicciones internas, que Lacan subraya y utiliza. Éste es el caso cuando destaca, por ejemplo, que no es coherente hacer del yo, según los textos, a

la vez el agente constituyente de la prueba de realidad, y el resultado constituido de las identificaciones narcisistas. Como dice Lacan, hay que renunciar a lo que está perimido, incluso en el maestro. El Freud que, sin decirlo, está con Lacan en objetar a todos los que Lacan mete en la bolsa, es el inventor de la articulación inconsciente, y del sujeto que se deduce de ella.

La tesis es por lo tanto ésta: el campo de la percepción es un campo ordenado, pero ordenado en función de las relaciones del sujeto con el lenguaje, y no ordenado por el aparato cognitivo, ni por la perspectiva de la percepción. La tesis es radical. Implica que el lenguaje no es un instrumento del sujeto, sino un operador, en el sentido que produce al mismo sujeto. Es también totalmente nueva, y extrema, porque Lacan apunta a todo el campo de la percepción, no sólo al de la percepción del lenguaje y la palabra. Después de todo, se podría admitir fácilmente que, cuando se trata de percibir la cadena significante (lo que se trata en «De una cuestión preliminar...»), el *perceptum*, a saber la cadena percibida, depende de la juntura entre sujeto y lenguaje. En cambio, a nivel de lo visible, es menos obvio demostrar que, en el fondo, lo que veo no lo vería –por decirlo así– si no fuera un sujeto determinado producido por el lenguaje. Es decir que lo que veo, no lo veo simplemente como animal, como organismo dotado de visión, aunque las especies animales superiores estén dotadas de visión, sino en tanto humano, en tanto sujeto del significante. Tal es la tesis de Lacan, que hay que demostrar con ejemplos muy precisos. En todo caso, Lacan precisa en "L'étourdit" que, de creer en ello, toda la realidad "en sus cinco sentidos más o menos", está bajo esta dependencia del sujeto producido por

algo del lado de la apertura al mundo del sujeto de la percepción, está afectado. ¿Pero qué? Precisamente ese algo que Merleau-Ponty supone subyacente a todos los actos por los cuales pongo un objeto ante mí, a saber una función más profunda, una especie de fe, "de opinión primordial",que hace a la apertura al mundo. El esquizofrénico alucinado la habría perdido, ya que carece de la capacidad de relacionarse con el mundo.

No insistamos más. En definitiva, se trata de la idea de que existe una especie de disposición primaria, normal, en el que no es psicótico, que le asegura la presencia en el mundo. Esta presencia, Merleau-Ponty la concibe como mediada por el cuerpo, "en, por y a través del cuerpo", dice Lacan al comentar el texto de Merleau-Ponty, y precediendo toda reflexión. Pero, por más anterreflexiva que sea, no es menos equivalente a un sujeto activo (en términos de Lacan se diría un sujeto constituyente), constituyente de la presencia perceptiva en el mundo. He aquí a Merleau-Ponty también en la bolsa: después de haber inmerso al sujeto en el mundo, también él le pide a ese sujeto anterreflexivo que dé cuenta de la alucinación por medio de la carencia de la presencia perceptiva en el mundo.

La tesis

Llego al fin a la tesis de Lacan. Resumo ante todo sus objeciones. La primera, que le hace a Taine en 1936, ya la evoqué: esa teoría autodenominada sensualista es de hecho un efluvio de la vieja metafísica espiritualista. Pero, sobre todo, impugna la concepción que Taine se hace de la imagen como realidad degradada, sensación debilitada. La impugna aquí,

en nombre del inconsciente. Le objeta a Taine, con Freud, que la imagen, lejos de ser una realidad degradada, es otra realidad, una realidad psíquica que justamente se inmiscuye entre el *percipiens* –llamémoslo así– y lo que se llama la realidad. Por supuesto, se trata de un texto donde Lacan fórmula todavía el inconsciente en términos de imágenes y no de significantes, pero de imágenes fijas y constantes, operantes por ejemplo en la transferencia.

Impresiona que el artículo de Lacan de 1936 haya quedado inconcluso. Termina con el anuncio de una continuación, que jamás produjo, en la que se proponía, decía, criticar la metapsicología freudiana, pasando por la *Gestalt* y la fenomenología. Evidentemente nunca lo hizo. La verdadera continuación es por lo tanto «De una cuestión preliminar...», cuya tesis, efectivamente, objeta a la fenomenología.

La tesis mayor, no crítica, sino positiva, es que la relación con la realidad en general, y muy en particular la percepción, no deja de caer bajo la incidencia del inconsciente. Dicho de otro modo, con el psicoanálisis, lo que cambia todo respecto a las viejas teorías de la percepción, es el descubrimiento de otra realidad, "realidad psíquica" según el término de Freud, que para Lacan no es antepredicativa, no está más acá del lenguaje. Tampoco es un aparato de lo real, una instancia mental a percibir, pues se manifiesta más bien en fenómenos anómalos. Para dar una fórmula concisa, digamos: incidencia del sujeto –que no es un *percipiens* unificante– en el campo de la percepción, sin olvidar que el sujeto está determinado por su dependencia del orden simbólico. La tesis de Lacan sobre la causalidad de la psicosis, que consiste en hacer de la forclusión,

del sujeto". Por cierto no era para decir que el sujeto sería un *percipiens* agente.

Evidentemente, esta tesis choca con la "fe perceptiva" que todos los seres hablantes comparten. Es por ello que es importante demostrarla, caso por caso.

París, 1993.

Estructura y función de los fenómenos erotomaníacos de la psicosis*

Problemática

La definición más fenomenológica de la erotomanía, la convicción delirante de ser amado, nos indica ya que se trata de una posición de sujeto psicótico. Se encuentra en cuadros clínicos muy variados y además se ubica, según los casos, de diversas maneras en la estructura y en la evolución delirante. Sean incipientes o terminales, prevalentes o accesorias, transitorias o estables, sea que se manifiesten en un platonismo radical o en un desborde erótico, que se presenten en hombres o en mujeres, que elijan un *partenaire* único o múltiple, próximo o lejano, real o imaginario, las manifestaciones erotomaníacas en la psicosis son a la vez tan frecuentes y tan polimorfas, que plantean el problema de la unidad y el alcance del fenómeno.

La pregunta es la siguiente: ¿en qué se distingue el amor del sujeto erotomaníaco del amor llamado normal? Más en general, es la pregunta por el 'Eros del psicótico'[1] lo que se plantea. Destacamos que esta pregunta atraviesa toda la enseñanza

1. J. Lacan. *Seminario. Libro III. Las psicosis.* Clase del 31 de mayo de 1956.

de Lacan. Desde antes de plantear el inconsciente estructurado como un lenguaje, llama de una manera paradigmática, Aimée *{Amada}*, a la paciente de su tesis de 1932. En 1955 destaca la imposibilidad de concebir la naturaleza de la locura sin recurrir a la teoría medieval del amor y especialmente a aquello que ahí se articula como una relación extática al Otro, implicando la abolición de las finalidades naturales de la criatura. En el otro extremo, en 1975, en sus conferencias en USA, señalaba que la psicosis es una especie de fracaso del amor.

Un poco de historia

Tres fechas y tres hombres: 1920: de Clérambault y el postulado erotomaníaco; 1911: Freud y la gramática de la libido psicótica; 1936: Lacan psiquiatra y los embarazos del sexo. De Clérambault no fue el único en la psiquiatría europea, ni tampoco en la francesa, en interesarse en la erotomanía. Sin embargo tiene un lugar aparte, por ser aquél en quien Lacan reconoció a su maestro en psiquiatría, también porque estuvo en el origen y en el centro del debate sobre el tema en los años veinte, y porque se le debe el haber dado la fórmula lógica del fenómeno pasional. Fue él quien elaboró en Francia el síndrome erotomaníaco, del que creyó poder describir una secuencia típica: esperanza, decepción, rencor, al mismo tiempo que forjaba la categoría nosográfica de las psicosis pasionales, donde ubicó a la erotomanía junto a los delirios de celos y de reivindicación. El debate de la época y la discusión de sus tesis se dieron en varios registros: sobre los rasgos electivos del partenaire, sobre el carácter platónico del amor –¿es la regla

como lo creía Esquirol, o es accesorio como lo pensaba de Clérambault?–, y sobre todo, sobre la descripción del tipo de delirio mismo –¿se trata de una entidad mórbida autónoma, existente bajo una forma pura que evoluciona de manera típica, o bajo una forma mixta, asociada a manifestaciones interpretativas y alucinatorias y de pronóstico variado?

Pero la fórmula misma de erotomanía no nos viene de allí. La obtenemos de Freud en su caso Schreber. Es la del erotómano hombre: *ella me ama*. Se integra a su famosa deducción de los diferentes delirios paranoicos a partir de una fórmula original, la de la pulsión homosexual, en la que Freud cree poder identificar la causa libidinal de las psicosis. En esta tesis, donde están implicados el fracaso del Edipo y la fijación narcisística, se hace de la gramática una máquina lingüística para transformar la libido. En el caso de la erotomanía, esta gramática de las pulsiones tiene una función que Freud enuncia con mucha precisión: la de restablecer, a título de cobertura, un semblante de heterosexualidad. Si éste, que es para Freud el rasgo decisivo del diagnóstico, no se presta a confusión con la neurosis, es porque "todos esos amores no comienzan con la percepción de que se ama, sino por la percepción, llegada del exterior, de que se es amado". Tal es el rasgo de estructura por el cual la erotomanía, de la que Freud se ocupó bastante poco, se incluye en el mecanismo general de la psicosis tal como él lo enuncia entonces: "lo que ha sido en el interior adentro retorna desde afuera". Acá es crucial la imputación al otro.

De Clérambault coincide con Freud en este punto, cuando da como paradigma de la posición erotomaníaca la frase de una de sus enfermas que decía: "no soy yo la que ha buscado". Sin

embargo, lo que permanece como único en su aporte, más allá de sus descripciones del síndrome, sus enriquecimientos y correcciones sucesivas, es la formulación, lógica y no gramatical, de la erotomanía. La pasión erotomaníaca es un postulado, dice, al que por vía de deducción se agregan proposiciones derivadas, evidentes o demostradas. Postulado, evidencia, demostración. De Clérambault rompe con el vocabulario psicológico de la creencia. Postulado habla de un punto fundador, fuera de demostración, y del que penden todas las significaciones. Con esto se hace justicia a la lógica psicótica. No es que el sujeto psicótico sea rebelde a las lecciones de la experiencia o que razone mal, como lo supone cierta psiquiatría. Por el contrario, se esfuerza en ajustar los hechos, especialmente las desmentidas que le vienen del objeto y que comprueba, como cualquier otro, con una premisa: —él o ella me ama— que las hace aparecer paradójicas. Dicha premisa es, por su parte, trans-experimental y constituyente de su relación con el Otro. Con el postulado pasional, que Lacan en sus *Escritos* ubica junto al automatismo mental, de Clérambault habrá aislado los dos rasgos elementales de la estructura que especifican la relación del sujeto psicótico con el Otro.

Lacan sigue en la línea de esta estructura cuando llama Aimée *{Amada}* a la paciente de su tesis. Como al pasar, es ella quien se lo ha soplado, porque es el nombre de la heroína de su primera novela, y para poner aún más los puntos sobre las íes, la segunda evoca un *partenaire* de nombre Jaime 1º (que en francés equivoca con *yo amo primero*). Sin embargo, es notable comprobar que en esta época Lacan no destaca el postulado del sujeto como rasgo decisivo de la estructura, e

inclusive lo sustrae de la definición de lo que llama erotomanía "simple", no reteniendo como crucial más que la eminencia del objeto, notada por los psiquiatras desde siempre. En ese caso, dice, la iniciativa atribuida al objeto está ausente en tanto que "la situación superior del objeto toma todo su valor"[2]. Este acento se encuentra confirmado por una respuesta dada a Daniel Lagache en 1935 en el grupo de *L'évolution psychiatrique*, a raíz de una exposición de éste sobre el tema: *Pasión y psicosis pasional*. Lacan insiste en que: "la pasión no puede ser estudiada (...) por fuera del objeto que la califica". Así, para el Lacan psiquiatra de esta época, de lo que hay que dar razón es de la particularidad del objeto. Hace su tesis con una interpretación en dos pisos; en primer lugar, plantea que la situación de eminencia del objeto adquiere su sentido si se considera lo que implica de alejamiento, de abstracción y de despersonalización del mismo. Se deduce que su función es la de asegurar la "no realización sexual". La elección de objeto se interpreta entonces por "la satisfacción encontrada en un platonismo radical'. En cuanto a este platonismo, le parece a Lacan que no es en sí mismo más que la manifestación fenoménica de problemas de identificación sexual, que él designaba entonces y a propósito de Aimée, como "la neutralización de la categoría sexual a la cual ella se identificaba". Son entonces los tropiezos del sexo los que dan cuenta aquí tanto del "tema francamente erotomaníaco" en relación al príncipe de Gales, como de la "verdadera erotomanía homosexual" que la liga a

2. J. Lacan. *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad.*

sus perseguidoras. Destaquemos que para el Lacan de 1932, que todavía no distingue el otro con minúscula del Otro y del objeto a, y que tampoco ha elaborado la función fálica, se trata, como para Freud, del problema de la libido, y más precisamente, lo que es crucial es la relación al sexo. Es cierto, sin embargo, que la explicación de entonces, y la muy vaga noción de neutralización de la categoría sexual, no le permitían hacer la diferenciación con la histeria, que elabora recién en el seminario de las psicosis, gracias al rodeo por lo simbólico.

Estructura de la posición erotomaníaca

Demos por sabido lo que implica el postulado del erotómano. En primer lugar, una relación al Otro donde éste se impone en el lugar de emisión de la libido que toma como blanco al sujeto, del mismo modo en que se impone en el automatismo mental, como el emisor directo de la palabra alucinada que asalta al sujeto.

En segundo lugar, un sujeto que no es pregunta, sino certeza. Hablando con propiedad, ésta no proviene del registro de la creencia, pues esta última no funciona sin un punto de indeterminación. La certeza escapa a la problemática del saber y ex-siste a la dialéctica de la verificación. No es que excluya toda pregunta, sino más bien que las determina a todas y que éstas no son ya las mismas. En el camino que va de la histeria a la erotomanía, podemos destacar una notable inversión clínica en la relación al *partenaire*. El sujeto histérico interroga el sentido de los fenómenos, que aquí son los signos emitidos por el objeto. El sujeto erotomaníaco interroga los mismos

fenómenos acerca de su desvío respecto al sentido postulado. Uno pregunta qué quiere decir eso, para encontrar en él su ser; el otro sabe, y solamente pregunta por qué eso aparece bajo formas tan contrarias al postulado. Por lo tanto, aquí se oponen la pregunta del sujeto y la certeza sobre el Otro.

Ambigüedad de la fórmula erotomaníaca

Escribámosla bajo su forma generalizada: Él —el objeto— me ama. Pero, ¿qué es este amor? Nadie soñaría en reconocerlo como “verdadero amor”, como hace Lacan con el amor de transferencia, y menos aun en identificarlo con el amor de los místicos. Ciertamente hay analogías ocasionales, pero también hay diferencias, no porque sea un amor delirante, sino porque es un “amor muerto”, o mortificante, o que fracasa, como dice Lacan en 1955, 1966, 1975. ¿Y qué es amor? La polisemia del término francés manifiesta bien la ambigüedad del fenómeno. Eros mismo es un término ambiguo. Ciertamente hace lazo, pero no unívoco, porque designa tanto el cuerpo a cuerpo de la voluptuosidad, como las capturas de la imagen y los encuentros de sujetos. Por lo tanto, se nos plantea una pregunta en relación con nuestro tema y nos es necesario distinguir los registros que se encuentran imbricados en el normal, aquel del goce que en sí mismo puede ser sexual o fuera del sexo, y aquel del amor propiamente dicho. ¿Es manía de goce o más bien manía de amor?, y si los fenómenos se repartieran entre estas dos polaridades según los casos, ¿no sería necesario suponerles funciones e indicaciones de tratamiento diferentes?

El ejemplo de Schreber

Erotomanía divina, erotomanía mortificante, efecto de empuje a la mujer, éstas son las tres expresiones sucesivas a través de las cuales Lacan situó la posición final de Schreber en la cual consintió en ser la esposa de Dios, implicando este nuevo estatuto objetal: su feminización, —feminización de su imagen, de sus sentidos, de sus pensamientos ofrecidos para colmar la voluptuosidad divina—, y el anuncio de una fecundación redentora, por la cual las entrañas espirituales de Schreber darían a luz una humanidad futura. Era una solución de su precedente posición, que hacía de él el torturado de Dios. Sin embargo en ningún momento del delirio, ni aun en la fase de consentimiento, se trata de amor. La fórmula justa del lazo que unía a Schreber a su Otro nos parece ésta: Dios me goza. Es una eroticomanía *(éroticomanie)*. Lo que es conforme a la tesis que Lacan introduce en 1966 diciendo de la paranoia que identifica el goce en el lugar del Otro. Identificación que hay que tomar en el doble sentido de localización —es Dios el que goza—, y de sujetamiento de su soporte. Al Otro que "no existe", que es "desierto de goce", la paranoia lo hace existir como gozador. Así vemos cómo Schreber, de una manera ejemplar, nos define a su Dios como suma de los discursos pronunciados a lo largo de los siglos —tesoro del significante—, nos precisa que ignora a los vivos —en el sentido de las funciones homeostáticas de la supervivencia— al mismo tiempo que experimenta que no ignora el goce. Es aquí que el delirio va a proceder a una elaboración que culmina en la llamada erotomanía.

En un primer tiempo este goce del Otro, impuesto, deletéreo, efractivo en relación a las fronteras del cuerpo y perturbador de sus funciones, está ligado a la amenaza de emasculación —*Entmannung*— término sobre el que Lacan insiste en que no connota la castración, sino su defecto; o sea la significación de un goce no fálico, que excluye que Schreber sea gozado como hombre, y que, más allá de lo que él llama su honor, es mortal para el sujeto. Un goce forcluido de lo simbólico, que vuelve de lo real, y que en sí mismo no es sexual –lo que también vale para el goce que se liga a las pulsiones parciales, que sólo se refiere a la polaridad sexual por el sesgo de la regulación fálica–. Asimismo, el goce divino, en el primer tiempo del delirio, no tiene otra referencia al sexo que el déficit de regulación que evoca la emasculación. Localizado en el Otro, no está inscripto ni identificado en él sino porque Schreber se consagra a él. No habría forma de que Schreber pudiera ser llamado "Amado" *{Aimé})*. Más bien su nombre de síntoma sería "Gozado" *{Joui}*, que equivoca con el imperativo del superyó *{¡Goza!}*, y que atenta, pienso, contra su nombre propio, ya que atentado, hay. En cuanto al amor, en tanto que éste instaura una relación de sujeto a sujeto[3], está llamativamente ausente en el vínculo que une a Schreber con Dios. Lacan ha subrayado los rasgos negativos, —mescolanza, voracidad, repugnancia—, que distinguen la erotomanía schreberiana de la alegría e iluminación mística. La eroticomanía es, en el sentido del amor, una

3. Cf. J. Lacan, Seminario *Aún*.

erotodeficiencia, reveladora a fin de cuentas de una estructura, porque en el encuentro con Dios, frente a la Cosa surge una palabra injuriosa —*¡Luder!*— por la cual se impone en la experiencia lo que el neurótico desconoce, a saber, que el insulto revela "ser en el diálogo tanto la primera palabra como la última[4]."

Más adelante, el trabajo del delirio elabora una fórmula completa de la relación con el Otro absoluto, digamos: Dios me goza como su mujer. No es una palabra de amor, pero es un nombre del goce que se interpone entre Schreber y Dios, a falta de inscripción fálica. La eroticomanía, esta vez correlacionada con el significante del sexo, instaura una cuasi-relación sexual con Dios, en la cual Schreber no es tanto la Mujer que le falta, como aquella que no le falta porque la tiene. Ella condiciona también la restauración de un cuasi-efecto de palabra plena en un "Tú eres mi mujer", emitido directamente por el Otro —es Dios quien lo quiere— al que Schreber consiente. Es necesario subrayar el restablecimiento correlativo de su relación con la realidad. Esta se le hace vivible por la pacificación y la estabilización de su relación con el Otro. La no menos impresionante regulación del goce va a la par y se localiza en el escenario transexual. Schreber frente al espejo testimonia un goce, que habiéndose inscripto como femenino, se anuda sin embargo a la imagen y a la pulsión escópica. Así se encuentra restaurada una versión sexualizada del goce que no está menos reglada por ser no edípica.

4. J. Lacan. "L'Etourdit". Scilicet IV. Seuil, pág. 44.

El efecto de empuje-a-la-mujer, producido por la falla de una existencia que funde el universal de la función fálica como función de castración, es el resorte estructural de la llamada erotomanía de Schreber. Es sorprendente comprobar que la mujer en que Schreber se convierte se distingue por las características de su goce. El mismo lo subraya con precisión e insistencia: ella debe encarnar la excepción de una voluptuosidad sin límites, mientras que para todos, y lo dice textualmente Schreber, los límites se imponen. Citémoslo:

> "En lo que me concierne, han cesado de imponerse esos límites y en un cierto sentido se han convertido en su contrario",

a saber, un deber de goce[5]. Schreber se ha convertido en el Uno, o más bien en la Una, a la que le está permitido gozar sin límites. ¿Cómo se puede decir más claramente que la mujer-Schreber suple la función del padre? A falta de la excepción paterna, que fundando el universal de la castración hubiera hecho entrar a Schreber en el rango de la castración para todos, la lógica de la estructura no le deja al sujeto otra alternativa que encarnar la excepción. Para hacer esto, tiene a mano, si así puede decirse, el significante de la mujer con lo que éste connota de goce en exceso en relación a lo que la castración condiciona. Esto da ocasión de verificar que la anatomía no pesa mucho en la estructura, solamente impone a Schreber, porque es varón, la condición suplementaria de la transformación

5. D. P. Schreber. *Mémoires d'un névropathe*. Seuil, pág. 239.

en mujer. El trabajo del delirio dando a luz el título de "mujer de Dios", provee a Schreber de un síntoma nuevo, por el cual el goce, que hasta aquí era coextensivo a la cadena de los pensamientos dispersados ahora en el infinito del delirio, ex-siste.

Eroticomanía y erotomanía propiamente dicha

El empuje a la mujer schreberiano proporciona el modelo de aquello que en las llamadas erotomanías es manías de goce. Su función es la de religar al significante del sexo, el goce de entrada forcluido de lo simbólico que retorna en lo real. La experiencia muestra que Dios, como figura del Otro supremo, tolera sustitutos en la serie de los objetos que tengan esta "situación eminente" que Lacan consideraba decisiva desde 1932. La indagación psiquiátrica los ha empadronado: médicos, sacerdotes, personalidades públicas, figuras principescas o reales, etc. La mujer erotomaníaca lo encuentra en el Hombre de carne y hueso, el cual para una elegida se presta tan bien a la confusión con Dios que se encarna paradigmáticamente en Júpiter, el "rey de los dioses" al decir del sujeto, pero también para nosotros el dios a imagen del hombre, que no se contenta con hablarle más allá del tiempo y del espacio, sino que también la visita carnalmente como su mujer. En cuanto al hombre erotómano, eleva a una, que puede reduplicar al infinito, a la dignidad de diosa original de la que él es el objeto único y sacrificial, al mismo tiempo que el doble.

Restan las erotomanías platónicas, que por cierto existen. Lo que tienen en común con las eroticomanías es la inscripción de la polaridad sexual. Se distinguen por la elisión de

la dimensión del goce. El *partenaire* elegido por postulado ama pero no goza. Por el contrario, es el último recurso contra la amenaza del goce. Este rasgo de elisión del goce se presenta de diversas maneras en la experiencia. En algunos sujetos, el objeto se distingue desde el comienzo por tener propósitos en que el amor, que generalmente es paternal, lo pone por encima de las captaciones del sexo. En Aimée misma, si seguimos el análisis que hace Lacan, los fenómenos se desdoblan entre lo que Lacan llama una "verdadera erotomanía homosexual" que la liga a sus perseguidoras como figuras de goce, y aquello que Lacan distingue como "tema francamente erotomaníaco", que la liga al príncipe de Gales como figura tutelar del amor. Tal otra, anti-erotómana aparentemente, lleva a lo explícito la función de este llamado al amor: proclamando que ningún hombre puede amar a una mujer: lo que el contexto de su discurso aclara con el siguiente complemento: ellos quieren gozarla. En todos estos casos, no es el gozar de la mujer, sino el amor de una mujer lo que es llamado, si no a regular, por lo menos a compensar la mortificación subjetiva que implica el goce.

El ejemplo femenino es aún prevalente, pero es otra consecuencia del no-todo que hace de modelo. No es el goce Otro de la mujer, es la exigencia correlativa de ser la única lo que la psicosis erotomaníaca eleva al postulado de ser la única del amor. Estos registros del goce y del amor, siempre más o menos entretejidos en la neurosis, se desnudan en la psicosis, que los revela en su pureza. Haciendo esto, parece a veces liberar al amor de su impotencia, como cuando, por ejemplo, el postulado se mantiene intacto durante decenios. Pero esto no es sino una apariencia, porque el amor no tiene la misma función en

la neurosis que en la psicosis. En la primera, es llamado a corregir la ausencia de relación sexual, mientras que en la segunda es más bien evocado para evitar la inminencia de una relación mortífera. La experiencia prueba de ordinario que, más que en otras partes, es un amor que no da más. Lejos de responder al llamado y de cercar al goce que vuelve de lo real, se reduce como máximo a hacerle compañía, compañía compensadora. Tomemos prestado de Schreber el término de indemnización para situar su función (Schreber no lo aplica al amor, sino a la parte de goce que le toca).

Se concibe que estos jalones de la estructura sean susceptibles de orientar la práctica del psicoanalista. Conducen a oponer, de un lado la eroticomanía persecutoria, que es el síntoma mismo, imposible de soportar, por el cual el sujeto recurre a veces al analista; y del otro lado el empuje a la mujer y la manía de amor como prótesis, formas diferentes pero a veces combinadas, de los efectos de la forclusión. Son dos de las soluciones autógenas de la psicosis. Por delirantes y episódicas que sean, su efecto de moderación no es despreciable. El clínico encontrará ahí el modelo mismo de su objetivo, a saber, la instauración de una función de límite al goce.

Autismo y paranoia*

Partamos de esta tesis de Lacan, para medir sus consecuencias. El psicótico no está fuera del lenguaje, está "fuera del discurso[1]". La distinción entre la neurosis, que entra en un discurso, y la psicosis fuera-de-discurso – estando ambas en el lenguaje – corresponde a la distinción hecha por Lacan a partir del *Seminario XI*[2] entre las dos operaciones de causación del sujeto: la alienación y la separación. A la cuestión de saber cómo situar esta segunda distinción, alienación-separación, en relación con la distinción *in* discurso-fuera de discurso, se puede responder de entrada que la inscripción en un discurso supone la operación de separación. Si la inscripción en un discurso está condicionada por esta operación de separación, condicionada a su vez por el Nombre-del-Padre, hay que decir que el fuera-de-discurso de la psicosis puede ir de consuno con su instalación en el campo de la alienación. La cuestión es el autismo. Preciso ante todo que no creo que haya un autismo puro; Margaret Mahler está de acuerdo en

*Publicado en 1987, luego de una investigación realizada en el campo freudiano con G. Crovasier, F. Gorog, P.G. Guéguen, B. Jothy. D. Laurent, F. Leguil, G. Lérès, J. D. Matet, A. Quinet de Andrade, F. Schreiber, C. Sepel, E. Solano, L.Solano, D.Steinmann, L. Thibaudeau y H. Wachsberger.

1. Lacan, J., "L'étourdit", Scilicet N° 4, París, Seuil, 1973, p. 47. Discurso desgina aquí una modalidad del lazo social en tanto ordenado por el lenguaje.
2. Lacan, J., Le Séminaire, Livre XI, Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse (1964), París, Seuil, 1973, p. 199, p. 246, p. 185 a 208.

este punto[3]: se encuentra siempre casos "mixed", el autismo es un polo. Hecha esta restricción, se puede situar el autismo más acá de la alienación: como un rechazo de entrar en ella, un "detenerse al borde".

El fuera de discurso de Schreber

Tomemos el caso Schreber[4]. Lacan indica que se puede utilizar las letras S1, S2, \$ y *a* para el psicótico, aunque esté fuera de discurso. Pero se modificará su uso en consecuencia. ¿Puede decirse, por ejemplo, que el significante lo representa a Schreber, en su delirio? De ningún modo. El significante en lo real por el que es bombardeado vía las voces, representaría más bien a Dios. Para seguir el hilo del esquema R[5], donde *M* es la escritura del Otro primordial, anotemos pues:

$$\frac{S1}{\text{Dios}}$$

En cuanto a Schreber, en su delirio, podría ubicárselo de dos maneras. Por una parte, tiene a cargo la significación. En los mensajes interrumpidos, la voz le envía comienzos de frase que, sin un minuto de reposo o de recuperación, debe

3. Mahler, Margaret, Psychose infantile, París, Payot, 1973 [1968].
4. Freud, S., "Remarques psychanalytiques sur l'autobiographie d'un cas de paranoïa (Le Président Schreber)", Cinq Psychanalyses, Paris, PUF, 1979 [1954], p. 262-324.
5. Lacan, J., «D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose», [1955-1956], Écrits, París, Seuil, 1966, p.553.

completar. Por consiguiente, en relación con el S1 emitido del lado del Otro, debe hacer el aporte suplementario de significación. Puede decirse también que es eso sin lo cual las voces no representarían nada. Todas las voces divinas de la masa de almas incluidas en Dios, convergen en Schreber mismo. Vale decir que es como un S2. Las voces representan a Dios para otro significante cuyo lugar Schreber sostiene en su recepción paciente, sistemática, automática, de todas las voces que completa en su significación. Éste es un aspecto del lugar de Schreber en tanto responde a Dios. Pero hay también otro aspecto: el Schreber que, correlativamente, hace gozar a Dios. Schreber explica, precisamente, que en la medida en que se sitúa como el significante en relación con el cual todas las voces pueden representar a Dios, Dios goza de él. Este matrimonio entre Dios y Schreber es por lo tanto, correlativo de la actividad pensante de Schreber. Lo que se confirma en el otro tiempo: si Schreber deja de pensar, si tiene un momento de desfallecimiento, entonces Dios se retira y Schreber cae. De este modo Schreber es doblemente el objeto *a*: lo es en una especie de coito con Dios, en tanto asegura el goce de Dios, y a la vez como desecho, es dejado caer si el matrimonio se deshace. Por lo tanto, el fuera-de-discurso de Schreber podría escribirse: el significante no representa al sujeto y no hay barrera al goce. Entre Dios y Schreber podría casi evocarse una relación sexual.

$$\text{Schreber} \quad \frac{S2}{a} \begin{array}{c} \leftarrow \\ \leftarrow \end{array} \frac{S1}{\text{Dios}}$$

Para la esquizofrenia y el autismo habría que plantear la misma cuestión que para Schreber. No hablaré aquí de la esquizofrenia. Pero más adelante me ocuparé de los autistas.

El problema de la cura

Antes de llegar a esa cuestión, quisiera detenerme en el problema de la cura y del lugar posible del analista en el fuera-de-discurso de la psicosis. Hay que partir de la experiencia analítica con el neurótico. Lacan indica que la dirección de la cura del neurótico opera a partir de la distinción de la alienación y la separación. En el Seminario XI[6], al proponer estas dos operaciones alternando en una pulsación, describe de una manera precisa, si bien frecuentemente inadvertida, una temporalidad de la cura. El desarrollo del análisis se deduce de ese texto. El sujeto viene al análisis incidentalmente, porque algo vino a trastornar su instalación en un discurso. Sucede cuando la verdad del sujeto llega a manifestarse, a hacer irrupción, ya sea porque una identificación es cuestionada, ya sea porque una irrupción de goce viene a conmoverla. Se podría clasificar por otro lado las demandas de análisis según dos vertientes: las que se ubican a partir del discurso del amo, quiero decir a partir de una identificación cuestionada: S1, y las que se ubican a partir del discurso de la histérica, $, cuando la verdad del sujeto aparece de pronto: $ / *a*. No es un azar que estas demandas de análisis se hagan muchas veces en ocasión de la ruptura o de la instalación de un lazo.

6. Lacan, J., Le Séminaire, Livre XI, op. cit., p. 199, p. 246, p. 185 a 208.

Cuando el sujeto se dirige al psicoanalista, recurre al sujeto supuesto [al] saber. El llamado al sujeto supuesto [al] saber es llamado a encontrarle un sentido a lo que apareció al principio como sinsentido; es por lo tanto, una demanda de restablecer la homeostasis de las significaciones establecidas para taponar lo real del síntoma. Es uno de los ejes del análisis, el eje de la alienación: el de la asociación libre. Pero hay otra vertiente: el analizante, del mismo modo que el sujeto *infans*, se encuentra con el deseo del Otro. Ésta es otra dimensión totalmente distinta. El deseo del Otro, precisamente, aparece a través del silencio, de los agujeros del sentido, de la ausencia. Al respecto puede observarse que, en la metáfora paterna, el deseo de la Madre está simbolizado por su ausencia. El deseo del Otro, y también en la cura, el deseo del analista, aparece no en la continuidad del sentido sino en ruptura con el sentido, haciendo claros a través del mismo. Lacan insiste precisamente en el *Seminario XI* en la necesidad de que el deseo del analista funcione como una "x", como enigma, gracias al cual el analizante podrá operar su separación, y, elaborando su fantasma, descubrir su equivalencia a lo que es como objeto.

Una cosa es conservar al sujeto del sentido en el eje de la alienación a la cadena –hay por cierto una forma de interpretar que lo alimenta–, y otra cosa es lograr mantener la dimensión de una "x" fuera de sentido, en relación a la cual el analizante elaborará sus fantasmas.

La cura con el psicótico será por lo tanto problemática, desde que allí el eje de la separación está en falta. Hay que preguntarse entonces qué lazo se establece con ese sujeto en la cura, puesto que es un hecho que los psicoanalistas reciben

sujetos psicóticos. Se trata de saber qué lugares puede llegar a ocupar el analista en la estructura, en la estructura del significante y de las relaciones con el objeto. En lo que concierne al discurso del analista, en el caso de la neurosis, el analista está allí en el lugar del objeto, desde que soporta la transferencia de saber. Para la psicosis, creo que la cuestión no recibe una respuesta universal: es posible que nos veamos llevados a hacer diferencias entre la paranoia, la esquizofrenia y el autismo.

La inclusión en el Otro

Aíslo el caso de esos niños llamados autistas, para saber cómo situarlos en la estructura y responder a la cuestión del lugar que puede ocupar el analista. Nuestro punto de partida es considerar que estos niños son sujetos, aunque no hablen, en la medida en que son hablados; hay en el Otro significantes que los representan. Podemos entonces escribir al sujeto autista bajo la forma primaria: s-sujeto-representado, su-puesto, puesto bajo los significantes que lo representan en el Otro: S/s.

Ésta es por otra parte la primera emergencia de todo sujeto, sea cual fuere. La cuestión planteada por Lacan en el *Seminario XI* y "Posición del inconsciente[7]" es la de captar cómo, ese sujeto, definido como puro efecto, hablado por el Otro, puede virar a ser agente, a llegar a ser alguien que habla, que desea, dicho de otro modo, alguien animado de libido. La fórmula S/s es ante todo la escritura del sujeto supuesto por los

7. Lacan, J., "Position de l'inconscient", Écrits, París, Seuil, 1966, p. 829-850.

significantes del Otro, que todavía no ha "hecho su entrada en lo real[8]". Entonces, a lo sumo, es la libido del Otro la que se vincula a él, hasta tal punto que se podría aludir a su inclusión en el lugar del Otro.

Retornemos, en este punto, a Schreber y su delirio. Las voces son atribuidas a Dios, lo que traduje diciendo que el significante representa a Dios para Schreber. Estas voces, que al principio del delirio son múltiples y proliferantes, se reducen progresivamente a dos polos de identidad: Ormuz y Ahriman, los dos nombres de su Dios. Se reencuentra allí la binareidad elemental del significante. En cuanto a Schreber, lo hemos podido situar en S2: el significante al que apuntan las voces, su dirección. Está en el lugar ocupado por el esclavo en el discurso del amo. De hecho está sometido al trabajo forzado del pensamiento; debe pensar sin cesar, para producir el goce divino. Su trabajo consiste en completar los mensajes interrumpidos que le vienen de Dios. Se puede por lo tanto, representar con un punteado la inclusión de Schreber en el texto divino

S1	/	S2	Schreber
Ormuz	⏟	Ahriman	
	las voces	→	las réplicas

8. Lacan, J., "Remarque sur le rapport de Daniel Lagache, Écrits, París, Seuil, 1966, p. 654.

Lacan subraya esta inclusión, cuando escribe en su presentación a la traducción de las *Memorias* de Schreber, que cuando Dios se retira, Schreber se convierte en un texto desgarrado. Schreber mismo define a Dios como un texto infinito, como la suma de todos los pensamientos de todas las almas que han existido[9].

Schreber no está solamente situado en S2, el lugar del que sabe, y especialmente del que sabe completar los mensajes de Dios: también está en el lugar de *a* bajo la barra. Incluyéndose en el texto divino, trabaja para el goce de Dios, y para el suyo al mismo tiempo, pues estos dos goces hacen uno: cuando Dios se acerca, goza, y también Schreber. Bajo la barra, por lo tanto, se tiene una fórmula transformada del fantasma en la que Dios, el Otro, goza del objeto Schreber. Cuando Dios se retira, se produce ese grito desubjetivado que es el "milagro del alarido". Schreber se convierte en un texto desgarrado y como objeto, cae, no siendo ya objeto de goce, sino objeto-desecho, abandonado por Dios.

$$\frac{\text{las voces}}{\text{Dios}} \longrightarrow \frac{\text{las réplicas}}{a\ \text{(Schreber)}}$$

Por consiguiente, la inclusión de Schreber en el Otro, se verifica tanto a nivel del significante como a nivel del goce. Esto produce algo así como un equivalente

9. Lacan, J., "Presentation des Mémoires du Président Schreber en traduction française" [1966], Ornicar?, nº 38, París, Navarin/Seuil, 1986, p.7.

de relación sexual que no deja lugar para la falta, propia del deseo. Sin embargo, pueden situarse dos equivalentes de la barrera al goce: por una parte, el goce es discontinuo, y, por otra parte, al final del delirio, la cópula con Dios es aplazada, hasta el infinito.

¿Dónde podría ubicarse el analista? ¿Acaso Schreber no es casi el analista de su Dios?

Dios habla por él y Schreber lo interpreta. Ése es el trabajo que Schreber cumple en la elaboración de su delirio: los mensajes que recibe, las respuestas que da, la elaboración de lo que Dios puede querer de él, ¿cómo describir todo eso de otra manera que diciendo: "hacer hablar a Dios", y descifrarlo, hasta que se haga viable un lugar para el objeto que es, el de la mujer?

El niño autista y el Otro

Arribo a los niños autistas. Un primer problema ya se plantea: ¿puede aislarse una categoría "niños autistas"? En todo caso, los distingo efectivamente de los niños que son claramente delirantes. Se puede ver cómo proceden los autores: abordan a estos niños, que no hablan, a través de sus comportamientos y de las funciones de sus cuerpos. Es, por lo tanto, una clínica descriptiva, que no es de entrada, una clínica del intercambio de habla [*paroles*]. Partiendo del psicótico como sujeto, nos preguntamos qué sucede con la relación con el Otro. Siguiendo esta perspectiva se pueden agrupar los rasgos testimoniados en las elaboraciones de casos que presenta la literatura analítica.

Primeramente, son niños que están como perseguidos por los signos de la presencia del Otro, y muy especialmente por dos objetos, la mirada y la voz. De ahí el hecho de que estos autores, por simple experiencia, sin tener ninguna idea de la cosa, comprenden que es mejor abordar a estos niños de espaldas, esconderse un poco, hablar canturreando, como para hacer de cuenta que es un ruido antes que una voz. Margaret Mahler[10] da toda clase de ejemplos al respecto. Se trata de intentar confundirse con el mundo de los objetos, de hacer como si el analista fuese un objeto en la habitación. Esta estrategia responde evidentemente a la constatación de que el niño reacciona de manera paroxística –aúlla, patalea, se arranca los pelos...– al encuentro de la mirada y de la voz, o, más generalmente, ante todo lo que es imprevisible. Tomo lo imprevisible en la misma serie, es decir, como un índice de la presencia. La persecución, de la que estos niños parecen objeto, es correlativa por otra parte de lo que los autores describen como su inclinación al ritual: es necesario que nada se mueva, la presencia es intrusiva.

El segundo rasgo que resumo de todos las observaciones es, en oposición, una anulación del Otro. Muy a menudo, al principio, se cree que estos niños son sordos, cuando no lo son. Como si –estamos en el "como si", seguramente, bien obligados a interpretar comportamientos–, como si apartasen todo lo que tiene que ver con la voz. Por otra parte, presentan a menudo trastornos de la mirada: no miran o tienen unos

10. Mahler, M., Psychose infantile, *op. cit.*

estrabismos fantásticos. El momento en que, por primera vez, en un tratamiento, el niño mira, es un momento que cuenta. Hay testimonios de ello: una analista destaca justamente, a propósito de un niño, que la primera vez que vio que la miraba, fue en un momento en que, presa de aburrimiento, estaba totalmente en otra parte. Se había ausentado de tal manera, había anulado de tal manera los signos de su presencia, que, al volver de su distracción, percibió por primera vez al niño que la miraba. Este rasgo completa al primero, puesto que depende de la evitación, del rechazo, de la anulación de los signos de la presencia. Margaret Mahler habla incluso al respecto de alucinación negativa[11].

El tercer rasgo es lo que llamaré el rechazo de la intimación del Otro, el rechazo a lo que el Otro puede intimar a través de su palabra. Es correlativo de lo que todo el mundo observa: son niños que no llaman. La ausencia de la dimensión de la llamada es la correspondencia y el complemento del rechazo a ser llamado por el Otro. La voz y la mirada son, en efecto, aquello por lo cual el Otro llama. Estos niños no entran en la demanda. Pues bien, no olvidemos que es a través de la demanda que el sujeto "hace su entrada en lo real[12]", lo que quiere decir también, su salida del Otro.

Destaco todavía un cuarto y último tipo de fenómenos: los problemas de la separación, esta vez en el sentido concreto del término; estos niños no llegan a separarse de la madre o del terapeuta.

11. *Ibid.*
12. Lacan, J., "Position de l'inconscient", art. cit., p.829-850.

¿Qué Otro?

Como las observaciones precedentes lo muestran, el Otro designa aquí tanto la presencia del cuerpo de la madre como la de algunos significantes a los que el niño autista tiene acceso. Además, los fenómenos de perturbación que constatamos a nivel de la presencia y de la ausencia, son para nosotros significativos, pues indican la falta del lugar vacío en el que el sujeto podría alojarse. Parecería que estos niños permanecen más acá del umbral de toda simbolización. La comparación con el pequeño paranoico es al respecto esclarecedora. Para este último, a pesar de la forclusión, la simbolización primordial de la presencia-ausencia hace surgir el primer significante, el que Lacan escribe DM en la metáfora paterna[13], que inscribe a un Otro ya tachado, "barrado" [*barré*] por un deseo o un goce enigmático, incluso persecutorio. El pequeño autista, por su parte, no ha franqueado ni siquiera ese paso, y en este sentido el Otro queda para él como puramente real. Siendo el único corte en juego lo que el batir de los estados de inercia y de animación evocado precedentemente pone en juego, cuya homología con la pura discontinuidad significante es manifiesta.

Se percibe allí que estos sujetos no entran por su cuenta en la alienación significante. Están tomados en ella únicamente a nivel de la palabra y de los significante del Otro. Por otra parte, los analistas toman el relevo de dicha posición, al comenzar por hablar de ellos con la madre o con los que los rodean. Se

13. Lacan, J., "D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose", art. cit., p. 553.

podría decir que esos niños, en tanto sujetos, permanecen como puros significados del Otro. En el grafo de Lacan se los situaría por lo tanto en s(A).

Evidentemente, como ya lo he subrayado, éste es el caso de todo sujeto, con la diferencia, sin embargo, de que el sujeto "normal" hará del mensaje del Otro su propio mensaje invertido, según la conocida fórmula de Lacan "el sujeto recibe su propio mensaje en forma invertida"[14]. Mientras que acá el sujeto es un puro significado del Otro: los niños autistas son sujetos pero no enunciadores. Su posición respecto al Otro consiste por lo tanto en tratar de mantener una especie de homeostasis, en detener la dialéctica de la palabra, en mantenerse dentro de la relación con una o dos demandas totalmente estereotipadas, repetitivas, sin enunciación. Todo lo que se mueve del lado del Otro, todo lo que multiplica sus demandas, todo lo que se muestra como inestable, imprevisible, tiene un impacto directo, inmediato, sobre estos chicos. En el fondo, su propia estabilidad depende de que el Otro no se mueva.

Presentar al sujeto autista como un puro significado, notémoslo, es perfectamente coherente con el hecho de que, espontáneamente, los terapeutas se han visto llevados a considerar que es el síntoma del Otro, por ejemplo de los padres o de la madre. No se habla aquí de síntomas como se habla de un síntoma neurótico, sino de síntoma del Otro. Es coherente también con el hecho de constatación corriente de que al hacer hablar a la madre o a cualquiera que esté en el lugar del

14. Lacan, J., "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse" [1953], Écrits, *op. cit.*, p. 298.

Otro, se obtiene a veces efectos sobre el niño: cuando el Otro articula, el significado se mueve.

El cuerpo

La perturbación de la relación con el Otro no dejará de tener consecuencias en el cuerpo, en el que el cuerpo de lo simbólico se incorpora. Se constata, en efecto, en estos niños un gran número de perturbaciones corporales características.

Primeramente, toda una serie de trastornos funcionales. Estos chicos no entran en las normas de aprendizaje habituales. Por un lado, se distinguen por déficit especiales: la incoordinación del movimiento, de la marcha, de los ojos. Déficits también en el aprendizaje de la continencia y por supuesto del lenguaje. Pero se distinguen también por performances superiores: tienen a veces una memoria prodigiosa o capacidades notables en un terreno limitado, preciso. Su anomalía no es puramente deficitaria, excede las normas. Este "fuera-de-normas" se extiende especialmente al desarrollo pulsional. Es fácilmente concebible, si se recuerda lo que Lacan nos enseña: a saber, que el orden de las pulsiones corresponde a la sucesión de las demandas del Otro. Con la anomalía de la relación con el Otro, la diacronía misma de los estadios libidinales queda completamente perturbada.

En segundo lugar, los comportamientos de estos niños se ordenan entre dos grandes tipos de estados: de un lado, el estupor, o sea, estados en que el niño se presenta como una masa amorfa, casi como un objeto entre los objetos, y del otro lado lo que llamaré la animación del autómata. No es la inercia, sino

una actividad un poco particular, incoherente o mecanizada. Ya sea que, como en caso del pequeño Stanley del que habla Margaret Mahler[15], el niño tenga efectivamente gestos de autómata, bruscos y mecánicos; ya sea que, como un niño que Meltzer estudia[16], entre en las habitaciones como un automóvil sin piloto, yendo en todos los sentidos, sin dirección. Este carácter maquinal se duplica muy frecuentemente en el acoplamiento a una máquina verdadera. Es perfectamente ejemplar en el caso Joey del que habla Bettelheim: su cuerpo no marcha, como máquina, sino a condición de injertarse en una máquina verdadera. Es un niño máquina conectado a la máquina[17].

El tercer rasgo que aislo es el que los autores han formulado como un problema de fronteras: estos niños tendrían un defecto en la marcación de las fronteras entre su cuerpo y el cuerpo del Otro. Interpretado diferentemente según los autores. Margaret Mahler, por ejemplo[18], considera que es un defecto a nivel del desarrollo del pensamiento, que haría que no se representaran los límites del cuerpo. Vamos a explicarlo de otra manera, pero en todo caso está claro que efectivamente existe un tipo de fenómenos que evocan una cuestión de fronteras. Es lo que por otra parte llevó a la mayoría de los autores a abordar la psicosis a través de lo imaginario. Las fronteras del cuerpo se notan *i(a)* en los grafos de Lacan, y es cierto que

15. Mahler, M., Psychose infantile, *op. cit.*
16. Meltzer, D., Explorations dans le monde de l'autisme, París, 1980 [Exploratins in autism: a psychoanalytical study, Strathtay, Clunie Presentes, 1975].
17. Bettelheim, Bruno, La Forteresse vide, París, Gallimard, 1967.
18. Mahler, M., Psychose infantile, *op. cit.*

se encuentra algo que parece ser un defecto a ese nivel, pero eso no quiere decir que la causa sea imaginaria.

Una enfermedad de la libido

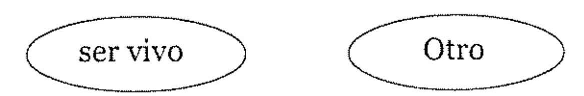
Todos estos rasgos indican que el autismo es una enfermedad de la libido. Una enfermedad que va mucho más allá de un trastorno de las llamadas "relaciones de objeto". Esto es muy coherente con el hecho de que el lenguaje que causa al sujeto opera también sobre el cuerpo. Es el lenguaje el que hace el órgano-libido. Los textos de referencia al respecto son numerosos. El *Seminario XI* introduce la elaboración de la libido como órgano, pero también están "L'étourdit[19]" y el seminario *Encore*[20], donde el lenguaje es situado como instrumento del goce.

Retomemos el ejemplo de Stanley. Es un paradigma[21]. Margaret Mahler describe dos estados en este niño: se conecta y se desconecta él mismo: es su juego. No solamente juega juegos *on-off* –enciende, apaga, etc.–, sino que se conecta y desconecta él mismo. Ella observa que cuando está desconectado está inerte: es una especie de paquete de carne. Diremos que "inerte" quiere decir inerte libidinalmente, pues el cuerpo como órgano, continúa funcionando por sí mismo: respira, digiere, está con buena salud. El órgano no está en avería. Lo que no camina es la animación libidinal. Cuando se conecta, se anima pero se convierte en un autómata: tiene los gestos

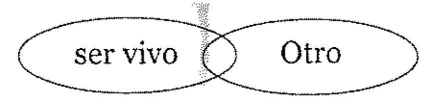
19. Lacan, J., "L'étourdit", art. cit., p. 47.
20. Lacan, J., Le Séminaire, Livre XX, Encore, París, Seuil.
21 Mahler, M., Psychose infantile, *op. cit.*

del autómata, hace una especie de semblante de máquina. Lo que es interesante para nosotros –lo que hace de este caso un paradigma– es que ella nos dice precisamente cómo se conecta. Se conecta de dos maneras. Por una parte a través del significante. Basta que una palabra sea pronunciada por algun otro o por él mismo, o incluso que vea una imagen, por ejemplo de bebé o de panda –no importa de dónde sea que venga la evocación–, una vez que tal significante, bebé o panda, surge, se despierta y se maquiniza. Esto nos dice claramente que es con el Otro como máquina significante, con el cuerpo del lenguaje, que se conecta. Su segunda manera de conectarse consiste en tocar el cuerpo de la analista. Es verdaderamente llamativo que al decir de Margaret Mahler esto produzca el mismo efecto . Stanley nos muestra allí, a su manera, que el cuerpo del Otro, aquí el analista, está en el lugar del cuerpo incorporal del significante: ya sea que diga "bebé" o que se adhiera, tiene el mismo efecto. Mahler destaca, además que se conecta como deliberadamente. Llega a las sesiones inerte, luego, deliberadamente, y ya sea que vaya a tocar al analista, o que vaya a abrir el libro donde figura el bebé, o ya sea que pronuncie la palabra, se pone en marcha como si fuese él quien apretase el disparador. Por lo tanto, como si él mismo tuviese una especie de posibilidad de elección entre conectarse con el Otro o no. Podemos escribirlo con la fórmula de la alienación: o bien es un puro ser vivo, sin libido, en el sentido del deseo, por lo tanto inerte, o bien se convierte en una máquina significante, está maquinizado. Representémoslo a partir de dos círculos[22] separados:

22. [N. del T.] Observo que los círculos son elipses.



Cuando se conecta con el Otro, el cuerpo del significante invade al ser vivo. Se obtiene entonces una zona de incidencia en la que el significante gobierna el cuerpo:



En la intersección de los dos círculos sobre el esquema, hay que situar todos los fenómenos en los que el cuerpo se presenta como animado mecánicamente.

El cuerpo gobernado por el significante

Se puede hacer una neta distinción, en el material que los autores presentan, entre las funciones del cuerpo que no están tomadas por el significante, vale decir, muy simplemente, que no han sido tocadas por la demanda del Otro, y las funciones que están representadas en el lenguaje. Por ejemplo, los autores insisten en el hecho de que estos niños tienen en general buena salud. No se enferman, ni son sensibles al frío ni al calor, y ni siquiera al dolor. Mahler se preocupa mucho por la resistencia al dolor y no llega a situarla. Supone un defecto en la investidura periférica. Nosotros situamos estos fenómenos del lado de lo que el significante no ha tocado. Y esto tanto más cuanto los autores destacan también que ciertas adquisiciones funcionales precoces se pierden en el curso de las terapias. Niños que

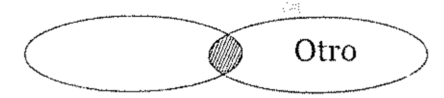
se habían vuelto limpios muy pronto, tal como puede hacerlo un animal, pierden esa adquisición en la terapia en el momento en que la excreción llega a ser tomada por la demanda. La demanda perturba una adquisición que se había hecho por simple reflejo, yo diría: fuera de demanda. Del mismo modo, caen enfermos más a menudo, se hacen frágiles. Los analistas tienen razón en ver en ello un efecto de la terapia: es un efecto de la intrusión del Otro, de la intrusión de la demanda en el cuerpo.

Hay un ejemplo cautivante de la incidencia de la demanda en Stanley. Está preocupado por la suerte de las arvejas verdes que ha comido. Se interroga sobre lo que pasa entre el momento en que entran y el momento en que salen, a partir de cosas que se le han dicho al respecto. Es impresionante: el Otro se interesa en lo que entra y sale. Entre los dos momentos hay un silencio en el Otro. El ejemplo es muy intersante, precisamente para hacer la distinción entre lo que, del cuerpo, es representado por el significante y lo que no lo es. Todo no está representado pues las demandas recaen sobre la periferia. De este modo, los autores pueden hablar, de un lado, de las funciones del cuerpo no representadas en el significante, las que andan bien, y, por otro lado, de las funciones tomadas por el significante: allí se tienen las anomalías. Es en esta laminilla que se tiene tanto las gesticulaciones mecánicas de Stanley, como la máquina sin piloto del caso Timmy de Meltzer, como las anomalías del autoerotismo sobre las que Meltzer cogita perdidamente[23]. Se da cuenta, efectivamente, que

23. Meltzer, D., Explorations dans le monde de l'autisme, op. cit.

ciertos niños tienen como una fijación exclusiva a un cierto tipo de erotismo, por ejemplo, que pasan sus jornadas chupando, lamiendo todo lo que se presenta. Es evidente que para nosotros eso no es tan enigmático y que se aclara por la incidencia de una demanda precisa, y no por la prevalencia nativa de uno de los cinco sentidos, como él lo cree.

El problema de las fronteras del cuerpo se aclara también si se percibe que el cuerpo libidinalizado, representado aquí por la zona de intersección rayada, es más estrecho que los límites del organismo. Pero inversamente, el Otro aparece como una prolongación libidinal:



Nuestra teoría de la libido permite dar cuenta de una serie de fenómenos con los que los autores tropiezan. El niño, por ejemplo, empieza un gesto y espera que el otro lo termine. Meltzer nota que tiende el brazo pero espera que el otro tome el objeto en su lugar. Quiere mirar por la ventana, pero no lo pide, el otro debe levantarlo. Mahler evoca también a niños que quieren ir al baño, miran la puerta y cuentan con el gesto del otro, como si leyese sus pensamientos. En este tipo de comportamientos, se trata menos de una confusión de fronteras imaginarias que de una confusión en cuanto al punto de inserción de la libido. Estos comportamientos, que los autores resumen diciendo que el otro es una prolongación del cuerpo, no resultan de un defecto de percepción –nada indica que estos niños no perciban normalmente los límites de la imagen– sino de una perturbación del instrumento-libido. Todo pasa

como si su inclusión en el Otro del significante, se tradujese a nivel del cuerpo en el hecho de que la libido sea también del Otro. Por otra parte, hay un equivalente en Schreber. Aunque no tenga ninguna perturbación en la percepción de su imagen propiamente dicha, su cuerpo es coextensivo al universo. Schreber no está solamente en el punto donde está su cuerpo; también está en el otro extremo del universo, donde se encuentra Dios.

Arribo ahora al problema de la separación, en el mismo hilo de explicación: el niño no puede separarse del Otro porque el Otro no es un objeto compensador de su falta sino una parte de él. Si se separa, su cuerpo cae, inerte. Meltzer lo describe, precisamente, como un "hundirse, pero pasivamente". No es una desesperación activa: todo pasa como si el cuerpo cayese literalmente, privado de su propia energía. Si la separación de la madre o el terapeuta es tan catastrófica, es porque el niño pierde una máquina-libido que lo sustenta.

¿Qué lugar para el analista?

Vuelvo a la cuestión del lugar posible del analista. No he agotado por cierto el problema, pero me parece que cabe poca duda, después de leer todos estos textos sobre la psicosis infantil, de que el analista se ubica en el lugar del Otro primordial real: allí donde estaba la madre, viene el terapeuta con su cuerpo y sus palabras. En el plano del significante, se pone en el lugar de los dichos del Otro, y por lo tanto, también de suplemento de libido, aunque se calle mucho. Es seguro que esto tiene efectos. Bastantes como para que algunos sean optimistas.

Muchos autores describen resultados, pero la mayoría de las veces no van más allá del progreso en el plano de la norma y en el plano educativo. Estos niños aprenden palabras, aprenden a servirse de ellas de un modo más o menos apropiado; aprenden a ser limpios cuando no lo eran. Se civilizan, por lo tanto, un poco. Es algo, se dirá. Pero siempre se encuentra el mismo tope, la separación imposible. La solución –un callejón sin salida–, a este respecto, sería alquilar una máquina terapéutica de por vida. Es lo que constata Margaret Mahler al final de su obra; no es muy optimista en ello. Las terapias, en efecto, hacen una sola cosa: extender la captación de las sugestiones del Otro, sin modificar la problemática. No he visto nada, en lo presentado, que parezca tocarla. En el mismo sentido, Meltzer nota que, aunque estos niños hacen progresos, tiene un lado "lorito", "un reflejar al otro sin inteligencia". Por lo tanto no hacen más que confluir con las personalidades "como si". Lo que equivale a decir que no hay en ellos inversión del mensaje del Otro: se hacen eco de él. Dicho de otro modo: no hay separación de la cadena significante. Precisemos más: o bien son una marioneta del Otro, o bien un puro real. Permanecen en la psicosis, a veces un poco más dóciles a la educación. Cuando los autores destacan, al pasar, que tal niño ha obtenido importantes progresos pero que no podrá casarse, qué dicen sino esto: el Otro, esa máquina significante, llega a hacer funcionar, al menos en estos casos, algunos órganos, pero hay uno –el órgano por excelencia– que no logra hacer funcionar, a saber, el falo.

Para terminar, citaré, a modo de ilustración, una novela de ciencia ficción, *La Ville au bord du temps*, de la que he

retenido un punto interesante para lo que aquí nos ocupa. Sucede que cuando los hombres son enviados al espacio, su cuerpo es transformado de modo tal de hacerse coextensivo a la máquina. Pierden por lo tanto su imagen, sus órganos, sus funciones; no pierden su subjetividad, pero se convierten ellos mismos en engranajes de la máquina. Esta transformación es correlativa – y éste es el punto interesante – de un goce totalmente especial, tal que, cuando vuelven a la tierra y se reencuentran con su cuerpo, entran en una nostalgia infinita del tiempo en el que tenían la misma extensión que la máquina, tanto que la mayoría de ellos no llegan a sobrevivir. He encontrado esto muy ilustrativo de la posición de estos niños autistas. Pues bien, esto no le otorga la mejor parte al analista.

*Artículo redactado a partir de las sesiones del 13 y del 17 de abril de 1983 del Seminario de la Sección Clínica, en el Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París VIII, de los años 1982-1983.

La experiencia enigmática del psicótico, de Schreber a Joyce

La psicosis, con Aimée, estuvo en el principio de la enseñanza de Lacan, como causa de su pasaje de la psiquiatría al psicoanálisis. Schreber, es otra cosa: es para Lacan la ocasión de verificar, a propósito de la psicosis, la consistencia misma de la clínica freudiana, de tal modo que, en ese momento, la reconstruye bajo el término de "estructuras freudianas", para marcar que en cada caso de ella se manifiesta "la relación entre el significante y el sujeto". En cuanto a Joyce, el inanalizable, suscripto a la escritura fuera-de-sentido, pero desuscripto del inconsciente, permite situar más bien los límites de la técnica analítica, y da incluso el modelo de su fin. Para Lacan, entonces, Aimée es una pregunta planteada al psicoanálisis; Schreber introduce a las respuestas, mientras que Joyce es puesta en cuestión del psicoanálisis mismo.

El recorrido que va de Schreber a Joyce puede ser estudiado desde diferentes puntos de vista.

En primer lugar el tratamiento. Como el título de 1955, «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis» lo indica, el problema de la puesta en práctica efectiva del tratamiento, queda, en ese momento, en suspenso. Sin embargo, la cuestión que Freud había cerrado es allí reabierta,

y el veredicto freudiano sobre la inaccesibilidad del sujeto psicótico al psicoanálisis, es puesto en cuestión. Por otro lado, Lacan no innova en este punto. Toma simplemente el relevo de los posfreudianos que ya habían impugnado el pesimismo freudiano. Con Joyce, por el contrario, la cuestión queda cerrada nuevamente, pero... veinte años después. La noción de fuera-de-discurso de la psicosis, permite situar lo que hace obstáculo al psicoanálisis. Lo que no quiere decir, por otra parte, que los sujetos psicóticos no puedan dirigirse al psicoanalista, la experiencia prueba lo contrario, pero el uso que hacen de él no corresponde al análisis del inconsciente.

De hecho, Schreber, al término de su delirio, y gracias a él, es un sujeto restablecido, se puede decir incluso curado, sin psicoanálisis. Es un caso de autocuración fuera de transferencia. Joyce, por su parte, sería más bien un caso de autoprevención de la enfermedad. Al identificarse al síntoma, toca, fuera de transferencia, lo incurable –ésta es la tesis de Lacan– y por lo tanto torna el tratamiento, sino imposible, al menos inútil.

Este análisis del caso de Joyce supone un vuelco de perspectiva, y conlleva un cambio de problemática en cuanto a la clínica diferencial del síntoma, entre neurosis y psicosis. En 1955, es la neurosis la que da el modelo de la construcción subjetiva y por lo tanto del síntoma. Sin lugar a dudas, Lacan afirma la común sumisión del neurótico y el psicótico a la estructura del lenguaje, precisando que en los dos casos, "la condición del sujeto S (neurosis o psicosis) depende de lo que se desarrolla en el Otro", y que del mismo modo, en ninguna parte como en la psicosis "el síntoma, si se sabe leerlo, está tan

claramente articulado en la estructura". Pero la estructura de la psicosis está construida como una variante de la de la neurosis. Lo que es particularmente visible si se considera los dos esquemas R e I, en los que Lacan hace una visualización de su concepto de las estructuras subjetivas de la neurosis y de la psicosis: el esquema I es construido secundariamente, como una deformación del esquema R, que corresponde a la doble ausencia del Nombre-del-Padre en lo simbólico y del falo en lo imaginario. Lo mismo para el síntoma. En "La instancia de la letra...", que precede a la "Cuestión preliminar...", es a partir del ejemplo de la neurosis que Lacan, siguiendo los pasos del desciframiento freudiano, pudo reconocer la estructura del síntoma como una función del significante, llamándola por su nombre, metáfora, que hace punto de capitonado entre el significante y el significado. Allí también el síntoma psicótico es pensado como un variante defectuosa, al aparecer el significante fuera de la cadena, en lo real pues, por carencia del efecto metafórico.

En 1975, esta problemática se invierte. El *Seminario RSI* sitúa el síntoma como una función de la letra, que se define por la identidad consigo misma. Allí es la psicosis la que da el modelo del núcleo real de todo síntoma. La novedad, como se ve, no está en hacer del síntoma una función, como se dice a veces, está en hacerlo ya no una función de metáfora que fija el significado al significante, sino una función de la letra, que fija el goce, sin Otro. Propiamente hablando, no es una superación. Por otro lado la noción de superación tiene el inconveniente, además de la aspiración a producir algo nuevo por hoy o mañana, de echar una sombra de menos-valía sobre las

producciones de ayer. Se trata más bien de la construcción de una teoría generalizada del síntoma, en el sentido en que se emplea esta expresión en física. Es válida para la neurosis y la psicosis, pero incluye la teoría de la metáfora neurótica a título de teoría restringida, por medio del agregado de lo que equivale a un axioma suplementario, a saber, la función del Nombre-del-Padre. Ésta, pensada al principio como en falta en la psicosis, es situada desde entonces como un agregado, un suplemento, en la neurosis. ¿Qué implica esta postura?: cuáles son las condiciones de posibilidad y los límites de la práctica analítica misma, en la medida en que esta definición del síntoma generaliza, a su nivel, el mecanismo mismo de la forclusión.

La psicosis, dice Lacan, es un esfuerzo de rigor. Se aprecia aquí el rigor de Lacan mismo en su abordaje de la psicosis. Su famoso precepto: el psicoanalista no debe retroceder ante la psicosis, no debe interpretarse en términos de heroísmo terapéutico, como si se tratase simplemente de "cargarse" la psicosis, según la expresión que a algunos les gusta repetir. El coraje que evoca debe situarse a nivel del pensamiento. Consiste en resolver los problemas que la psicosis plantea al psicoanálisis, y, finalmente, en sacar las consecuencias del obstáculo que opone a su tratamiento a través de la transferencia.

La clínica diferencial de la experiencia enigmática en Schreber, Joyce o cualquier otro, debe situarse en esta trayectoria.

La estructura de la experiencia enigmática

La expresión "experiencia enigmática" no designa una vaga bizarrería, una imprecisa extrañeza que sería experimentada

o inspirada por el sujeto psicótico. Para evocar la experiencia enigmática del psicótico, he elegido este título, "De Schreber a Joyce", en razón de su ambigüedad: porque anuncia un recorrido en la enseñanza de Lacan y a la vez un abordaje clínico diferencial.

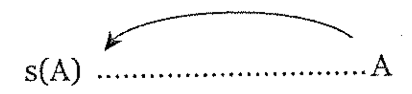
De hecho, el recorrido de Lacan en cuanto a la psicosis no va de Schreber a Joyce, sino de Aimée a Joyce. Designa un fenómeno muy preciso, testimoniado por los sujetos, cuya estructura Lacan sacó a la luz como efecto del significante, desde su texto sobre Schreber. Hay que remitirse antes que nada a algunas líneas muy precisas de la página 538 de los *Écrits*, en el capítulo I, titulado "Hacia Freud". Lacan estudia allí los fenómenos de la psicosis observables en la experiencia por el psiquiatra mismo, sin el psicoanálisis. El párrafo 5 demuestra que las alucinaciones verbales manifiestan la "estructura de la palabra, en tanto esta estructura ya está en el *perceptum*" y se distinguen allí fenómenos de código y fenómenos de mensaje. Las líneas en cuestión se encuentran en la parte consagrada a los fenómenos de código, a saber, a las voces que se profieren en la "lengua de base [langue de fond]", que Schreber atribuye a esos seres que llama "rayos", los que no son más que una hipóstasis de los fenómenos de la palabra, dice Lacan. Cito: "nos encontramos aquí en presencia de esos fenómenos que erróneamente se llama intuitivos, porque el efecto de significación se anticipa allí al desarrollo de la misma. Se trata, de hecho, de un *efecto de significante*, en tanto su grado de certidumbre (segundo grado: significación de significación) toma un peso proporcional al vacío enigmático que se presenta, al principio, en el lugar de la significación misma."

La experiencia enigmática está aquí situada claramente a nivel de una experiencia de los efectos de significación, lo que no quiere decir que toda su sustancia esté allí. Una primera cuestión se plantea de entrada: ¿por qué no está situado este párrafo en la parte que trata los fenómenos de mensaje, sino en la que concierne a los fenómenos de código? La definición del fenómeno es clara: conversión de una negatividad en positividad, que instaura grados en el acceso a la significación, e implica una temporalidad: allí donde al principio, en el tiempo uno y el grado primero –la expresión no está allí, pero está implicada por la que sí está: el grado segundo, dice Lacan– allí, por lo tanto, donde en el primer grado estaba la falta, el vacío de la significación, a saber, muy simplemente, la imposibilidad de responder a la pregunta "¿qué significa esto?", adviene algo que no es vacío, sino certidumbre, una certidumbre de que eso significa, inherente al significante.

Todavía hace falta señalar las particularidades de la definición de certidumbre aquí implicada. Constatemos, primeramente, que cortocircuita toda evaluación de la convicción del sujeto –punto que creo muy importante clínicamente, y que debería librarnos de las falsas cuestiones sobre el grado de convicción acordado por el sujeto a los fenómenos que testimonia–, y que se reduce a esto: eso significa (significación de significación), lo que podríamos casi llamar una *Bejahung* de significación, tanto más presente cuanto que es informulable; segundo, la certidumbre no excluye el sentimiento de perplejidad, muy lejos de ello, puesto que la significación de la significación no designa otra cosa que una significación presente pero indeterminada, que es la definición misma del enigma

que el sujeto psicótico encuentra y...toma a cargo. Es ella la que da su "peso", su "alta densidad", dice además Lacan, al significante surgido en lo real. Lo que podríamos traducir así: cuanto menos significa, más significa. Para decirlo mejor, según Schreber mismo: "Todo sinsentido se anula". Es en esta palabra alucinada que Lacan reconoce, al final de su cuarta parte consagrada al sujeto Schreber, "la advertencia implícita en la que la ley misma del significante se articula". De este modo, la experiencia enigmática se desdobla, entre la experiencia de un sinsentido percibido en primer grado y la de su conversión en certidumbre de significación en segundo grado, en una temporalidad de anticipación que no tiene nada de psicológica, que depende de la subordinación de toda significación posible al orden significante.

Nada se ha dicho allí, destaco, de lo que condiciona la aparición primera del vacío a nivel de la significación. En el texto, el desarrollo precede incluso, la introducción de la noción de forclusión, que es la que permite dar cuenta de ese vacío. Sin embargo, la lógica del párrafo aparece claramente, y se comprende también por qué Lacan ubica esos fenómenos relativos a la significación del lado de los fenómenos de código. El vacío de la significación no podría ser engendrado por otra cosa que no fuese un defecto del punto de capitonado. En el grafo de la palabra, que Lacan evoca más adelante, el bucle de la significación se inscribe a la izquierda, precisamente en el lugar en que el mensaje se constituye como significado del Otro, s(A):



Los fenómenos de código, por su parte, se inscriben a la derecha, en A. Aislados, representan, igual que los mensajes interrumpidos, una ruptura de la significación. En efecto, voces que sólo libran mensajes sobre el código, semejantes a los mensajes *autónimos*, podríamos casi decir que no dicen nada, limitándose a transmitir la lengua que es necesaria para decir, pero que en sí misma no dice nada. Lo que podemos intentar representar en el grafo:

s(A) ...... // ...... A ; s(A) ...... // ...... A

Mensajes sobre el código y mensajes interrumpidos, son dos maneras de la producción del vacío de la significación. Bien diferentes de la injuria alucinada, del "marrana" [*truie*] o del "*Luder*"[carroña], en los que el paranoico puede oir resonar la significación de su ser, y en los que Lacan nos ha enseñado a reconocer el paradigma del significante en lo real, como índice del objeto indecible, supliendo la deficiencia de la significación fálica. Esos mensajes, no predicen sobre el sujeto. Por el contrario, eliden la "respuesta de lo percibido". No por eso valen menos como significante en lo real, o sea, como significante solo, fuera de cadena, privado del S2 que engendraría la significación. Lejos de que el significante se encuentre empobrecido por esa elisión, gana, al contrario, al cargarse de certidumbre, del "asentimiento" que "todo significante una vez

percibido" suscita en el *percipiens,* que Lacan evocó en la página precedente y se encuentra como decuplicado. No se subraya lo bastante, me parece, que en los fenómenos de código, es la lengua misma la alucinada. Schreber allí, discretamente, anticipa a Joyce, o al menos a ciertos fenómenos que Joyce manifiesta.

La significación enigmática es un caso particular de la ley del lenguaje que quiere que la significación sea una función del significante, o más exactamente, de la cadena significante en tanto supone el al menos dos, que simbolizamos en forma reducida con el par S1-S2. Responde a la cuestión de saber qué es de la significación cuando la cadena está rota, es decir, cuando el significante no está más en lo simbólico sino en lo real. Podemos intentar inscribirlo en las fórmulas de las función significante que Lacan introdujo en su texto "La instancia de la letra". Sin embargo se puede vacilar sobre qué signo gráfico conviene utilizar. El vacío de la significación se acomodaría bien a ser representado por el símbolo cero, el mismo que Lacan utiliza para la forclusión, pero la significación de la significación –definición misma del enigma como colmo de sentido– estaría más válidamente inscripta con el símbolo clásicamente utilizado en matemática para la incógnita, la *x* que encontramos en la metáfora paterna en el lugar del significado del deseo de la madre. Si seguimos las indicaciones de Lacan, se trata efectivamente, en el pasaje de uno a otra, de la sustitución del vacío aparecido *al principio*, por la *x* del enigma, que viene en su lugar. Si escribimos el significante en lo real con el índice de un pequeño uno para indicar la ruptura de la cadena, el tiempo 1 se escribiría más bien: $f(S_1) \rightarrow S_1 (O)s$,

y el tiempo lógicamente segundo: $f(S_1) \rightarrow S1(x)s$, viniendo la x de la significación informulable del enigma a sustituir al cero.

Hay que subrayar, en todo caso, que la forclusión como defecto del significante que permite el capitonado de la significación, y que condiciona la aparición del significante en lo real, no reduce para nada la instancia de la significación. Por el contrario, la libera, dejando surgir en la ocasión su "resplandor" hasta "la superficie misma de lo real". Este punto tiene su importancia cuando se quieren captar las implicaciones de la última definición del síntoma en *RSI*. La definición del síntoma como una metáfora nos ha habituado a la idea no solamente de su significación, puesta a cuenta de lo imaginario, sino también a la idea de la subordinación de este imaginario a la cadena simbólica. El síntoma, definido como función de la letra, en el que el goce está en juego sin Otro, no está tejido de significación. Es respuesta de lo real, pero no extingue la significación más que otro significante en lo real, incluso hasta la llama y la engendra. Pero lo hace sin determinarla –de donde la famosa frase de Lacan: "todos delirantes"–, y también sin encontrar en ella su resorte, lo que es un buen problema para el psicoanálisis, cuyo efecto terapéutico depende de la elaboración de sentido. Esta definición del síntoma es solidaria en la enseñanza de Lacan de la concepción de un imaginario autonomizado de lo simbólico, y de un simbólico que no es el del lenguaje como cadena (S1-S2) que genera las ficciones de la significación, sino el simbólico de la lengua (S1, S1, S1...), tales [simbólico e imaginario], como los encontramos en el nudo borromeo.

Las variaciones de la experiencia enigmática

La experiencia enigmática, si damos fe a las *Memorias* de Schreber, es para él coextensiva a la vivencia alucinatoria del principio de su delirio. Parece que en Joyce no faltó, sino que se dio de otra manera. La precisión clínica, de hecho, exige inventariar la variedad de sus fenómenos y buscar en cada caso sus formas específicas. No es siempre el significante alucinado quien la vehiculiza. Se la ve a veces elevarse como en un halo alrededor de ciertos fenómenos de lo cotidiano percibidos repentinamente en su extrañeza. En lo concerniente a Schreber mismo, en el momento del desencadenamiento, que debería estudiarse en detalle, la emergencia del vacío enigmático de la significación parece muy bien preceder la aparición del automatismo mental propiamente dicho, especialmente a propósito de sus poluciones nocturnas, a las que les otorga una gran importancia. Esto no quita, sin embargo, que lo esencial se juegue para él en su acoplamiento con las voces, que encarnan en lo real al significante rechazado del inconsciente, en tanto cadena. Entre Schreber el alucinado y Joyce el artesano de una "realificación"[1] de la lengua, voy a evocar un sujeto para el cual es un desmoronamiento de lo imaginario, aparentemente, el que dejó emerger la experiencia enigmática.

1. [N. del T.] Ver nota 27.

La experiencia enigmática de la muerte

Se trata de un sujeto muy notable, tanto por los fenómenos que manifiesta, como por su esfuerzo por formularlos bien, y por la manera en que responde a ellos. Le sucedió tener lo que puedo llamar, por su propio testimonio, la experiencia enigmática de la muerte.

Todo comenzó con la enfermedad de la que fue y ha seguido siendo su único amor, en tanto que sus gustos eróticos fueron siempre, muy decididamente, homosexuales. Se trata de su madre, cuya muerte lo precipitó en el hospital. En torno a esa pérdida se encontró con algo enigmático que se le presentó bajo una forma bastante particular y en dos fases, siendo más decisiva la segunda.

Durante nuestra primera entrevista, el sujeto está enteramente habitado por su experiencia reciente. Ésta, en sí misma, no le debe nada a la enfermedad del sujeto sino a la desgracia de la vida, pero el discurso con el que la relata ya es muy particular. En principio, fue testigo de la enfermedad de su madre, muerta de un Parkinson. Día tras día, hora tras hora, asistió a lo que llama el horror absoluto: una experiencia atroz, que describe con abundancia de detalles, que le inspira, evidentemente, una fascinación llena de espanto, que cautiva su pensamiento y a la que su palabra se ve llevada sin cesar, como imantada. Se trata de la agonía de su madre. Pero atención: no se trata de la agonía de su subjetividad: precisa que ella se mantuvo siempre lúcida. Todo pasa a nivel del cuerpo y de la degradación de su forma. Bajo sus ojos surgió, en cámara lenta, algo así como el ascenso de lo informe bajo la horma de

cuerpo que es la imagen narcisista. Atroz, dice. Estaba en las primeras filas. Vi el cuerpo, el pobre cuerpo, desfigurado, retorcido, mortificado, martirizado... en una metamorfosis a lo Jerónimo Bosch. Evoca la boca abierta, babeando sobre sus aftas, donde, la que fue la belleza encarnada, cuyo porte, majestad, prestancia fálica, evoca con lirismo, se convirtió en carne purulenta, en abceso inmundo. Preciso que no hago más que citar sus propios términos, y que incluso limito su profusión, como tuve que hacerlo en el diálogo con él mismo. Más tarde, el vocabulario de la carne en descomposición será empleado para calificar el complot que cree ver que se fomenta contra él. No es el horror del goce ignorado del Hombre de las ratas, sino bien por el contrario, el horror de un goce patente, frente a lo que describe como la sustitución, en lo percibido, del brillo de la imagen narcisista por la purulencia informe de la carne. Podríamos escribir esta sustitución: a/i(a), si utilizamos el *a* para describir esta seudopresentificación de lo real que es la carne en descomposición.

La sola descripción de esta experiencia no permite evidentemente en nada evocar una irrupción alucinatoria. Noto por lo demás que el pasaje de la imagen del cuerpo a la carne en descomposición, es un gran tema del imaginario común y se presta a los efectos literarios: cf. *El Sr. Valdemar*, *una carroña*, de Baudelaire, *El infierno* de Barbusse, etc. Además, en el caso presente, podría subrayar la complacencia, lo cautivante para el sujeto, y notar que de los dos acontecimientos que sufrió: la desaparición de su madre, y la injuria hecha a su imagen por la enfermedad, el segundo tiene en su decir mucho más peso que el primero. Hay que saber, además, que

en sus trabajos, este sujeto es un apasionado de la imagen. Sea como sea, este levantamiento del velo de la belleza, que, extrañamente, ningún pudor reemplaza en sus dichos, este atravesamiento de lo imaginario reglado por la realidad, lo ha quebrantado más allá de toda medida, y lo deja en un estado de perplejidad fascinada, al que él mismo trata de buscarle una razón.

Su descripción se ve duplicada con un comentario totalmente informado de los términos y las tesis de la psicología, e incluso del psicoanálisis. Insiste en su fusión con la madre, evoca un cordón no cortado, que se estará quizás tentado de poner a cuenta de las muletillas psicológicas, pero hay allí algo más personal. Se constata en principio que, curiosamente, las palabras que describen el martirio del cuerpo materno inducen en él, como miméticamente, gestos de contrafigura en los que da a ver los miembros contorsionados, la boca distorsionada, etc., como si el trastorno de lo imaginario del cuerpo del otro reprecutiese en su propia gestualidad. Más importante todavía es que manifiesta que la muerte de su madre implica la presencia de su propia muerte, no de la idea de su muerte, sino del sentimiento de su muerte, sincronizada. Una muerte psicológica, dice, en primer lugar.

La que podría evocarnos el "asesinato del alma" schreberiano, como manifestación del agujero en la significación fálica, Φ_0, que además está en relación para nuestro sujeto con la desaparición del objeto primordial. Tanto más cuanto nos enteramos que algún tiempo antes, ha hecho una brusca tentativa de suicidio, cuyo resorte, finamente precisado, es el siguiente: en ocasión de problemas de dinero que le hacen

evocar una posible expulsión del departamento en el que ha vivido con sus padres, surge la idea del fin de su familia, pero más precisamente una imagen, la de los muebles posiblemente diseminados por la vereda: es esta imagen la que lo precipita, sin mediación, al acto. Se ve por lo tanto, que cuando este sujeto habla de fusión, no se trata de una palabra vana. Parece designar con ella algo muy preciso: "la conjunción al sentimiento de la vida", a la propia vida de su madre, en tanto el padre, por su parte, ha muerto hace algunos años, sin más efectos, dice, que una pena normal.

La respuesta del sujeto a lo que se le imponía ante sus ojos en la agonía de su madre, y a su sentimiento correlativo de muerte personal, fue muy notable. Se desarrolló en los tres planos de lo imaginario, de lo simbólico y de lo real.

Ante las enfermeras atónitas y el estupor de los cuidadores, se esfuerza en volver a darle forma a su madre. No es solamente mimarla, sino que en el momento mismo en que agoniza, se arma de un lápiz de labios, de un peine, etc., la maquilla, la peina, en fin, la arregla toda. Conducta de restauración desesperada de lo imaginario para protegerse de la representación de lo real que implica la descomposición. A escribir en la fórmula de la sustitución: I/R.

Paralelamente, lleva a cabo todo un trabajo de cogitación que sólo llegará a su fin más tarde, en el que moviliza todo su saber etnográfico para pensar la muerte en las formas de la vida y la pérdida en la forma de la conservación, tomando del África una pretendida reintegración marsupial de los muertos, y de Colombia una supuesta reingurgitación. A través de estas ideas de incorporación, que evocan una especie de identificación

canibalística con la madre, lo que está en juego es una tentativa de metáfora: S/R.

Por último, responde a su sentimiento de ser arrastrado a la muerte con una especie de conducta de cuasi-separación exitosa. Explica: me hice tomar el retrato, y coloqué la foto en la tumba con estas palabras: "te amo para siempre". Precisa y comenta que la foto estaba sonriente pero portaba la máscara de la muerte y que "era eso o el suicidio". Puso, por lo tanto, el retrato en el lugar del ser, como el lagarto soltando su cola en el desamparo.

Voy ahora a lo que parece valer como fenómeno elemental.

El día del aniversario del matrimonio de sus padres, fecha bien simbólica, dice, mientras estaba en la cama, repentinamente aparece ante él la cara de la madre, con los ojos semiabiertos, semicerrados –tenía unos magníficos ojos negros–. Eso fue el horror: me dio un espasmo, mordí la sábana y tuve el tiempo justo como para abalanzarme a la calle, con una tensión de 22-23 –sus trastornos al respecto son bien reales– antes de ser hospitalizado de urgencia. Comenta, con el tono perentorio que le es propio en todas sus afirmaciones: no es una alucinación sino una alucinosis, ya que se conoce el vocabulario. Nos explica que Freud, con todo el respeto que le debe, merece ser cuestionado, pues diría probablemente que es una imagen simbólica, [un sustituto] que ocupa el lugar [*tenant-lieu*] del objeto perdido. Para nada, insiste con extrema energía, no era una simple imagen, tampoco un símbolo, era algo real, era la muerte misma, la suya, sin metáfora. Desde entonces, la visión, por otro lado, se desvaneció pero no la presencia de la muerte. Sus fórmulas son notables: el inconsciente me envió

la muerte en acto, sentí el trabajo de la muerte, era ergotanático, temí un suicidio psicosomático.

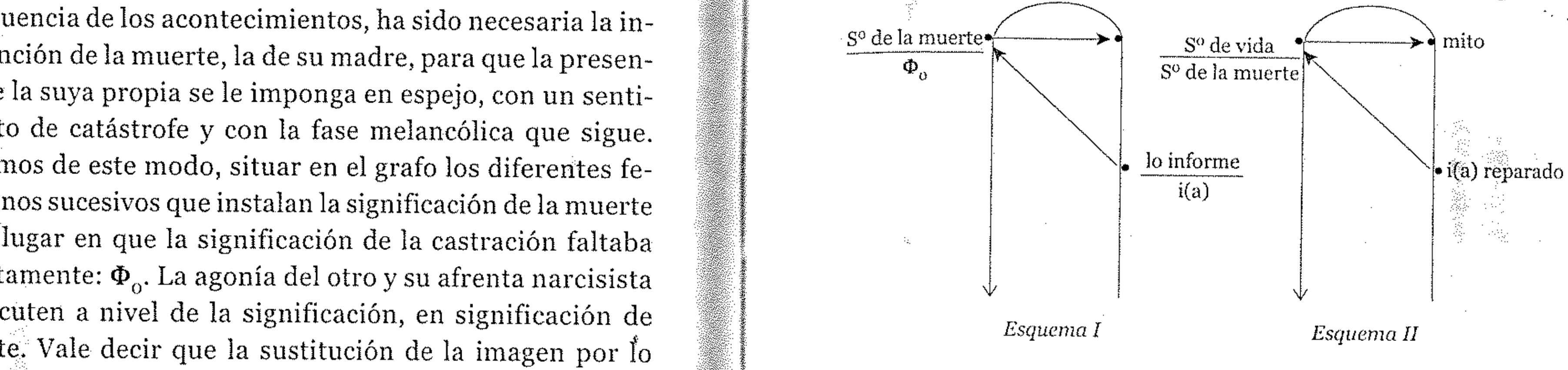
Más tarde, aparece otro fenómeno a poner en serie con éste, que esta vez designa como un sueño "lúcido y alucinado". Fue en el comedor de sus padres: percibió la presencia de su madre tras él, pero muy diferente, una presencia que sonreía, que trató de ceñir, que hizo la señal de la cruz y lo bendijo.

En este momento, con la elisión de los ojos semivelados, es la mirada misma de la muerte la que rompe la pantalla de la realidad. El sinsentido de esta presencia imposible se muda así en certidumbre inmediata de la muerte inminente. La alucinación, en sentido estricto, es un fenómeno de lenguaje, muy distinto de todo lo que puede tornasolear en la visión, como sabemos. Pero aquí todos los decires del sujeto parecen indicarnos que esta presencia, súbitamente surgida, ha funcionado exactamente como una voz, portando el veredicto de su muerte. La entrada en una fase melancólica que evoca en latín, *taedium vitae*, termina la secuencia. La instancia de la muerte se erigió ante el sujeto, retornando la castración forcluida en lo real bajo la forma de una certidumbre de muerte y de una sustracción efectiva de vida.

Sin estudiar en detalle el estatuto del falo para este sujeto, podemos destacar sin embargo algunas particularidades. En primer lugar, el hecho de que el falo siempre es evocado con el signo más, y que las imágenes de castración están notablemente ausentes de lo imaginario: no pongo las imágenes de la descomposición a cuenta de lo imaginario de la castración. ¿Hay que pensar entonces que, para ese sujeto, sólo la muerte tiene el sentido de la castración? Lo que es seguro es que en

la secuencia de los acontecimientos, ha sido necesaria la intervención de la muerte, la de su madre, para que la presencia de la suya propia se le imponga en espejo, con un sentimiento de catástrofe y con la fase melancólica que sigue. Podemos de este modo, situar en el grafo los diferentes fenómenos sucesivos que instalan la significación de la muerte en el lugar en que la significación de la castración faltaba secretamente: Φ_0. La agonía del otro y su afrenta narcisista repercuten a nivel de la significación, en significación de muerte. Vale decir que la sustitución de la imagen por lo informe, que podemos escribir en el matema de la sustitución: informe / i(a), repercute en otra sustitución en el lugar de la significación: S° de la muerte / Φ_0 (esquema I). El sujeto intenta en un primer tiempo restablecer allí una significación de vida, a través de sus maniobras de restauración de la imagen, y de sus mitos de reintegración simbólica (esquema II). En vano, pues el sinsentido de la imposible aparición de la muerte en lo real muda en certidumbre de una muerte inminente. Estos diversos fenómenos pueden ser trasladados al grafo de Lacan[2].

2. Lacan, J., *Écrits*, París, Seuil, 1966, p. 817.



Esquema I *Esquema II*

Sólo más tarde, el sujeto arribará a algo así como un duelo delirante que le da sentido al martirio de su madre. Para él, no es el encuentro con un padre sino la pérdida de una madre la que habría funcionado como factor desencadenante que, al deshacer el acoplamiento de lo imaginario y lo real en el objeto primordial, habría puesto al descubierto la forclusión.

¿Qué era ella por consiguiente para él? Él responde: lo era todo, mi vida, mi aliento, mi único amor. Lo tenía también todo: la belleza, la gracia, y no deja de abundar en su elegancia, su porte, su erigida majestad, pero también la fuerza viril de la inteligencia y del coraje que hacía de ella el falo mental de la pareja, dice. (Destaco aquí, por los paréntesis, que en su fase paranoica del año siguiente será una mujer la que erigirá en perseguidora, calificándola irónicamente de "emperatriz de la China".) Pero como su padre también está muy aureolado, precisa haber tenido, en cierto sentido, dos padres, dos héroes, dos supertipos. Sin embargo, es en la madre donde reconoce lo que llama su "armadura fálica mental". Se sabe, por

otra parte, que el sujeto cultiva lo que yo podría llamar su erección física y mental emulando a su madre.

En esta pregnancia de la imagen corporal, en esta hinchazón narcisista, y en esta idealización frenética de las cualidades de la persona, que se presta aquí a una identificación patente, se percibe un uso de lo imaginario que se despliega en proporción a la forclusión, y que viene como a paliar su defecto. Este fenómeno por sí solo, ya manifiesto en la restauración de Schreber, pero que aquí parece preceder al desencadenamiento, basta para mostrar que en relación con el defecto de lo simbólico, lo imaginario, lejos de estarle solamente subordinado, puede funcionar como recurso, o prótesis, y que ésta es una de las razones para plantear la equivalencia de los dos órdenes, como lo hace Lacan cuando construye su nudo borromeo.

La experiencia enigmática del lenguaje

En Joyce, la experiencia enigmática se manifiesta por una vía totalmente distinta: sin experiencia alucinatoria revelada, en su relación misma con la lengua y el lenguaje, por medio de la elisión de lo imaginario de la significación. Aparece claramente, metódicamente sostenida, en lo que describe bajo el nombre de epifanías. Son fenómenos fechados en los años 1900-1904, en los que identifica lo que podría llamar el "momento fecundo" de su vocación de artista. Las epifanías como textos, son escombros de discursos. Fragmentos realmente oídos en situaciones banales, sacados de su contexto, cuidadosamente consignados como lo más precioso de su obra antes incluso de que haya obra, y luego reinsertados de incógnito

en sus textos ulteriores. Al haber sido extraídos del contexto que les da significación, a través de una técnica de abolición del lenguaje, estos fragmentos se vuelven extrañamente insensatos, fuera de discurso, y digámoslo, reales. No serían más que desechos sin la experiencia epifánica de la que Joyce ha dado testimonio. Se trata de la experiencia enigmática misma, a saber, de la conversión del vacío de la significación en su contrario de certidumbre de una revelación... inefable. En efecto, en el sinsentido de estos fragmentos, Joyce afirma reconocer lo que llama "una repentina manifestación espiritual", en la que se revela la quiddidad de la cosa misma, la *claritas*. El fenómeno es estrictamente análogo a la "alta densidad" del significante fuera-de-sentido que Lacan evoca a propósito de Schreber, o a la certidumbre mortífera de nuestro sujeto precedente, con la diferencia de que Joyce no lo alucina, lo cultiva, lo sostiene de manera metódica, persiguiendo la evidencia, a título de artificio creativo. Menos asediado por el lenguaje que amo de éste, logra hacerse el pasante de la significación lenguajera [*langagiere*]hacia el sinsentido de la lengua y viceversa. De este modo, Joyce, alquimista de la conversión recíproca de lo simbólico a lo real y de lo real a lo simbólico, logra elevar la experiencia enigmática de la significación al rango de procedimiento artístico.

El goce enigmático

La experiencia enigmática del psicótico no se reduce a los enigmas de la significación. Debemos también hablar, si la expresión tiene algún sentido, de su goce enigmático. Es lógico,

por lo demás, si el lenguaje tiene efectos de mortificación del goce, que una anomalía a nivel del primero repercuta a nivel del segundo. Hay de hecho un goce emparentado al automatismo mental, que toma en Schreber la forma de una efracción corporal proveniente del otro divino. Freud lo interpreta, como es sabido, como el retorno en el fantasma de persecución de la pulsión homosexual rechazada. Lacan corrige esta referencia a la homosexualidad inconsciente, que es incapaz por sí misma de especificar la psicosis. De hecho, Schreber está amenazado en su virilidad: retorno en lo real de la castración forcluida de lo simbólico. Correlativamente, es franqueada la barrera del goce, que cesa de estar fuera de cuerpo: su cuerpo, lejos de ser el desierto que es para cada uno, se encuentra asediado, atravesado por un goce indecible, no cifrable. Este goce es imputado al Otro divino, que quiere gozar de él. La "identificación del goce con el lugar del Otro", dice Lacan en 1966, hace de Schreber un objeto, vertedero o desecho.

El síntoma, por lo tanto, debe ponerse doblemente a cuenta de lo real. En primer lugar porque el significante aparece en él en lo real con su franja de significación enigmática. En este sentido, el síntoma de Schreber como la literatura de Joyce producen la abolición del lenguaje, y, como este último, está "desuscripto del inconsciente". Pero, a continuación y correlativamente, porque es surgimiento del goce no localizado y no cifrado, otro. El enigma de la significación, sobre el que he insistido, va de consuno con la presencia de un goce específico. A tal punto que habría que completar las fórmulas precedentes y escribir este exceso en el lugar del cero o de la x de la significación: $f(S_1) \rightarrow S_1(+)G$. A ese síntoma, respuesta de lo

real, el sujeto sólo puede ajustarse. Es lo que hace Schreber en el trabajo de su delirio, que hace existir al Otro. Su eficacia es visible, puesto que logra modificar su idea de sí mismo como hombre, a medida que le da al goce de ese Otro el sentido de la redención futura de la humanidad.

Si hay una paradoja del síntoma Joyce, es que realiza la misma operación, pero en el seno de la literatura. Su escritura logra transformar todo el goce-de-sentido [*joui-sens*[3]] que la literatura vehiculiza habitualmente en goce de la letra, fuera de sentido. De los unos de la lengua hace fixión, y no ficción, de goce. De este modo logra una transferencia de lo simbólico a lo real que no deja de tener afinidad con la operación misma de la ciencia. Pero, más sorprendentemente todavía, logra secundariamente, al imponer esa extraña literatura fuera de discurso, restaurar el lazo social que su escritura ha abolido y promoverse a sí mismo al lugar de la excepción. Joyce, en su síntoma, no delira, goza solitariamente. Al destruir así el lenguaje, le da vida sin duda a la lengua, pero sólo puede hacerlo conservando del sentido nada más que la dimensión del enigma. Sin embargo, logró trasladar al público, más precisamente a los comentadores, la carga que generalmente corresponde al delirio, producir el sentido de la obra opaca, sin el cual la supervivencia de su nombre más allá de su persona se vería comprometida. De este modo consiguió cambiar el Otro del gusto, allí donde, por ejemplo, otro loco de la letra, Raymond Roussel, fracasó.

---

3. [N. del T.]: juego de palabras en francés, en base a la homofonía *joui-sens* [gozado-sentido] y *jouissance* [goce].

Concluyo con una observación comparativa. Se puede preguntar qué protege al neurótico de la experiencia enigmática con la que el psicótico se encuentra. La respuesta es simple. De un lado, está la significación fálica que obtura el campo de la significación, del otro, el cifrado del goce que rechaza suficientemente el goce otro. Sin duda este cifrado no es completo, desde que la relación sexual no es cifrable, pero lo que queda fuera de su captación, el objeto *a*, no está por ello menos correlacionado con la castración. Es así que la respuesta de lo real está enmascarada en la neurosis por la respuesta del Otro, el S(A̸) por el s(A), mientras que el goce otro queda limitado por el goce fálico. Quizás es a través de la consideración de la psicosis que Lacan llegó a poner el acento sobre el hecho de que el síntoma neurótico es no-todo respuesta del Otro, y que incluso puede ser, en lo esencial, no todo.

París, marzo 1992.

El llamado esquizofrénico

El llamado esquizofrénico

El tema de la esquizofrenia es para el psicoanálisis una apuesta particular. Lo que se vió, desde el principio, en las discusiones alrededor del análisis de la llamada demencia precoz, pero luego, también con Lacan.

Hoy el tema tiene una actualidad que desborda la clínica psiquiátrica exclusivamente, y que se debe a lo que ya he desarrollado hace algunos años, a que los procesos de esquizofrenización se multiplican en la civilización. Llamo así a todos los procesos de esquicia [*schize*] que se inscriben en lo real o en lo simbólico, y que tienen como efecto atacar las cohesiones, ya sea la de las cadenas del lenguaje o la de los lazos sociales que dependen de ellas.

A nivel simbólico, asistimos no a una caída de los ideales, como se dice con frecuencia, sino a una fragmentación. Los ideales no han desaparecido, sino que son cada vez más cacofónicos, multiplicándose a merced de las contingencias de lugares y de tiempos, variando según los continentes, los países, las ciudades e incluso los barrios: en fin, son aleatorios. En lo real, también hay una multiplicación de los objetos, de los señuelos de satisfacción, que llega hasta la pulverización

de las ofertas de goce [*offres-à-jouir*]. A esta enjambrazón de lo simbólico y esta fragmentación de lo real, se agregan además los espejeos plurales de lo imaginario. Los tres juntos estropean lo que Lacan en un tiempo llamaba las "agregaciones del Eros del símbolo". De este modo la acción de lo simbólico sobre lo real se ve reducida cada vez más a su nivel básico: la esquicia, el corte, en detrimento del efecto de ligazón. En este sentido la esquizofrenia es bien de nuestro tiempo.

Para nosotros, cuando Lacan dice psicosis, en singular, o dice loco, nombra a la paranoia. Sus indicaciones sobre la esquizofrenia son bastante raras, aunque muy densas, como siempre. La enumeración es corta: es evocada en la respuesta a Hyppolite, en la página 392 de los *Écrits*, en su informe del Seminario sobre el acto analítico, en la página 22 de *Ornicar?* Nº 29, y en la página 31 de "L'étourdit". Hay evidentemente otras indicaciones en los seminarios, pero acá sólo retengo las que están escritas. Aún así, es mucho lo puesto en juego.

El lenguaje de órgano

Al interesarse en la esquizofrenia, ¿buscaba Freud esencialmente responder a la cuestión de saber qué es el inconsciente? Así, para afinar, por diferencia, su idea de los mecanismos propiamente inconscientes, se sirve del esquizofrénico fuera de inconsciente. Los dos textos cruciales al respecto son, el texto de la *Metapsicología* consagrado al inconsciente, y el "Complemento metapsicológico a la teoría del sueño", donde Freud utiliza la famosa noción de "lenguaje de órgano".

Hago aquí un paréntesis. Podría imaginarse, por simple inducción verbal, que esta fórmula de "lenguaje de órgano" lleva agua al molino del inconsciente "estructurado como un lenguaje". Pero no es eso para nada, sino todo lo contrario. Freud se apoya en el estudio del lenguaje de órgano para afrimar que el esquizofrénico no tiene inconsciente. Explora los investimientos de palabra, y las diversas expresiones verbales presentes en el caso de la paciente de Tausk, para concluir que la paciente trata las palabras como cosas. La idea es que en estos casos se trata de una realización del verbo. Con lo que concluye en una falta de inconsciente, hecho, según él, no de representaciones de palabras, *Wortvorstellungen*, sino de *Sachvorstellungen*, representaciones de cosas.

Hay que acordarse aquí que éstos son los textos que han sido utilizados para refutar la tesis de Lacan, en base a que Freud distingue las representaciones de palabras, preconscientes, de las representaciones de cosas, que atribuye al inconsciente propiamente dicho. La objeción no tiene peso, evidentemente: desconoce, simplemente, que una representación de cosa puede funcionar perfectamente como un significante, puesto que el significante no se define por su soporte sensorial, sino por la estructura diferencial de sus elementos. Sea como sea, Freud intenta además explicar este punto en el "Complemento...", suponiendo un retiro del investimiento inconsciente y una no comunicación entre las representaciones de cosas y las representaciones de palabras.

¿Qué quiere decir esto sino que, en estos casos, las palabras no representan nada, que están desvinculadas de su significación como de su referente? Dicho de otro modo, que han

perdido su calidad significante y por lo tanto se han reducido al estado de cosa, de simple materia sonora o visual.

Fracaso de la simbolización

La tesis de Lacan se ve así más confirmada que refutada. Puede remitirse, para ello, en los *Écrits*, a su respuesta al comentario de Jean Hyppolite. Se esfuerza allí en precisar el concepto de forclusión en su diferencia con el de represión y postula la famosa fórmula que calca, de hecho, una frase de Freud: "lo que está forcluído de lo simbólico retorna en lo real". La que impone reconocer que existir en lo simbólico y existir en lo real son dos cosas bien diferentes. Existir en lo simbólico, por medio de la operación del significante, supone la producción de un vacío. Allí mismo aparece la evocación del esquizofrénico, en la página 392. Cito:

> "En el orden simbólico, los vacíos son tan significantes como los llenos; parece evidente, oyendo hoy a Freud, que es la brecha de un vacío la que constituye el primer paso de todo su movimiento dialéctico.
>
> Esto es lo que parece explicar la insistencia que pone el psicótico en reiterar ese paso. En vano, porque para él, todo lo simbólico es real."

Lo que equivale a decir que el esquizofrénico, aunque habla y dispone de su lengua, no dispone de lo simbólico. Estamos muy cerca de la fórmula freudiana, que dice que las palabras son tratadas como cosas. Es que el acceso a lo simbólico supone algo más que el aprendizaje de la lengua, supone el

efecto de vaciamiento sobre lo real del ser vivo, que produce la promoción de un significante.

Lacan intentó suministrar la estructura de este efecto en «De una cuestión preliminar...» La metáfora paterna, de cuyo defecto daría cuenta la paranoia, inscribe la simbolización primera. Por lo tanto se puede situar allí al esquizofrénico en su relación con la paranoia.

La simbolización primera recae sobre el Otro, la madre, que en primer lugar, para el niño, debe ponerse a cuenta "de una relación de objeto en lo real", para retomar una expresión que usa Lacan en sus "Observaciones sobre el informe de Daniel Lagache". La madre sólo se convierte en un significante por medio de la simbolización de su ausencia. ¿Qué querrá esto decir sino que la ausencia, real, sólo adquiere su alcance interrogando su sentido? Cualquier cosa puede ser elevada al [plano del] significante: para ello basta con que se le suponga un sentido. Desde el momento en que se supone que esta cosa, sea lo que sea, en este caso la ausencia periódica de la madre, quiere decir algo, entonces se hace significante. Esto es lo que le permite a Lacan escribir la primera simbolización con el matema del significante y del significado. DM, a leer como deseo de la madre, es el significante promovido por la simbolización de su ausencia, cuyo efecto de significado se escribe con una x, la x de la incógnita, del enigma "¿qué quiere ella?": DM/x. Lacan sitúa a partir de allí la paranoia, en la que falta la operación segunda de la metáfora paterna, la que sustituiría por el Nombre-del-Padre este primer significante, ya planteado, del deseo de la madre: $\frac{NP}{DM}$.

Al especificarse la esquizofrenia, más radicalmente, por la falta de la simbolización primera del objeto primordial, introduce así la cuestión de los diversos tipos de sujetos que se mantienen en ese más acá. Es aquí donde se plantearía la cuestión de situar el autismo en relación con la esquizofrenia.

El significante real

¿Puede intentarse una clínica diferencial del significante "en lo real", respecto a la esquizofrenia, tal como Lacan la introdujo a propósito de la alucinación verbal, y del significante real que convoca, como dijimos?

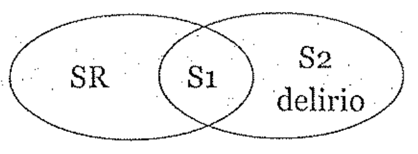
Para que el significante aparezca en lo real, basta con que se presente, dice Lacan, desde la primera definición, bajo forma de cadena rota. Vale decir que conserve la estructura binaria de la cadena significante, pero que al mismo tiempo ponga en disyunción sus dos elementos de base. Lo que ilustra límpidamente la alucinación "truie" [cerda, marrana], presentada en «De una cuestión preliminar...» El "Yo" del "yo vengo de lo del fiambrero", que había sido proferido antes por la paciente, es de enigma, estando esta vez la *x* de lo no conocido del lado del sujeto: $\frac{\text{Yo}}{x}$

"Truie", que surge a continuación, lo determina alucinatoriamente, pero permanece disjunto, en tanto no asumido como significante propio para representar al sujeto:

$$\overleftarrow{\quad\quad} \\ \frac{\text{Je}}{\text{x}} \ // \ \text{Truie}$$

Muy diferente es el significante real de la esquizofrenia. Allí, carente de la simbolización primordial, la *x* del sujeto falta. De ahí que también falte la función de la representación significante: el significante no representa al sujeto para otro significante. Queda entonces el enjambre real de los significantes S1, S1, S1, que al no representar al sujeto, lo dejan abandonado, como lo muestra toda la clínica, librándolo al régimen de la fragmentación de las identidades, de los objetos, de los tiempos más o menos fecundos, y de los desencadenamientos en serie de esbozos delirantes. Podría evocar aquí el caso de un sujeto que debí presentar en el seno del Colegio clínico de París, en Sainte-Anne, en el servicio de la doctora Françoise Gorog. Este sujeto fue sucesivamente, por una especie de identificación sin mediación, Lancelot, Nicolás Flamel el alquimista, luego Pernelle Flamelle, luego el Escritor, con mayúscula. La serie de sosías se sucedía, cada vez, como cartas trucadas, pero el abismo de la des-identidad se abría entre cada una de esas veleidades de encarnación.

Se puede situar estas dos estructuras con los círculos de Euler: a la izquierda el significante real, SR, en la intersección el significante en lo real, S1, que también es significante, pero puede reconectarse más fácilmente a una cadena, a un S2 que le dé sentido, el del delirio, a escribir en el círculo de la derecha.



Se ve que la paranoia permanece más próxima al sujeto dividido que al sujeto de la esquicia, puesto que todavía

encontramos allí la estructura de la retroacción temporal, del *a posteriori* [*après-coup*] propio del significante (aunque a veces bajo una forma cíclica desconocida para la neurosis) y también el vacío del sujeto que los fenómenos elementales tratan de determinar. Por el contrario, el esquizofrénico se ve preso de lo múltiple no vectorializado, de cronologías ahistóricas que yuxtaponen hechos y datos sin ordenarlos, bien cercanas a lo real, que no tiene orden. La traducción libidinal es casi infaltable.

La paranoia se beneficia, si se me permite decirlo, con los dinamismos de la metonimia, que, al precipitar "la falta en ser en la relación de objeto", disparan las diversas búsquedas de los plus-de-gozar: (–) → (+ G). Se mantiene así en el registro de la alienación a la cadena significante, y la relación con el Otro, no por estar grávida del delirio está menos preservada. A esta voluntad paranoica se oponen las estasis de la abulia, las estereotipias y la serie de las veleidades inoperantes de la esquizofrenia. Se está allí en un más acá de la alienación, que no le deja al sujeto ni siquiera el recurso de la persecución como tentativa de curación. Sólo la realificación [*réelisation*] suple a ello.

Los fenómenos de cuerpo

No es sorprendente entonces que el esquizofrénico dé testimonio de fenómenos corporales específicos, si es verdad, como sostenemos, que es el cuerpo de lo simbólico el que al incorporarse constituye el cuerpo del ser hablante [*parlêtre*]. Evidentemente no constituye al organismo vivo pero lo transforma bastante como para que se convierta en cuerpo erógeno, incluso en cuerpo propicio para albergar el

síntoma. Es lo simbólico lo que recorta sobre su superficie, al principio vía demanda, las zonas erógenas que focalizan las apetencias y condicionan inclusive el goce llamado sexual. Es lo simbólico también el que le atribuye órganos, especialmente ese órgano sorprendente que es el falo en su diferencia con el pene.

El esquizofrénico, dice Lacan, "enfrenta sus órganos sin la ayuda de un discurso establecido". ¿Pero para qué sirve en materia de órgano un discurso establecido? Más bien para instaurar límites, barreras *standards* al goce. Es por ello que todo discurso es solidario de un efecto castración, que es lo que falta en este caso. ¿Cuáles son sus manifestaciones fenomenológicas?

Anoto en primer lugar la diferencia con los fenómenos de la histeria, identificables a partir del lenguaje del cuerpo, como decía Freud. La paciente de Tausk puede decir: "tengo los ojos dados vuelta", pero sus ojos no se dan vuelta. La histérica, en cambio, en un caso semejante, tendría trastornos oculares de los llamados funcionales. De la misma manera, el organismo de quien, por ejemplo dice, no tengo cabeza, o las manos me salen de los brazos, etc., no se ve afectado. No se trata para nada de una captura del cuerpo por el lenguaje, sino de un simple delirio en el vocabulario del cuerpo, que toma las palabras en lo real, por así decirlo.

Muchas veces el sujeto debe paliar la deficiencia del efecto de discurso. Esto es particularmente visible en los delirios del cuerpo sin órganos, o en el caso de ciertas automutilaciones, que son delirios o prácticas de negativización a poner a cuenta del paso necesario para crear un vacío, que

evoque al principio. La falta de este vacío se traduce por algo que escila entre dos polos: de un lado la abulia, que puede llegar hasta la parálisis catatónica por carencia de la falta que funda el deseo; del otro, el pasaje al acto, que realiza el significante o su defecto.

Como en el caso de aquel joven que acaparó los titulares por haber abatido a su padre el día del padre, tras haber proferido la frase que daba la clave de su acto: ¡hoy, papá, es tu día!, queriendo decir, "llegó tu día". Entre estos dos extremos, puede suceder que algunos delirios de cuerpo sean más eficaces. Recuerdo por ejemplo un joven que interrogué durante una presentación de enfermos. Cuando era estudiante, la descompensación lo había privado de sus posibilidades de trabajar. Su angustia entonces era grande, tanto más cuanto que su padre lo hostigaba violentamente, pensando que su brutal abatimiento era pereza. Fue hospitalizado, muy agitado y luego todo se calmó de repente: en ocasión de una cefalea del lado derecho, había tenido súbitamente la certeza de haber sufrido lo que llamaba un derrame de cerebro que, al sustraerle una parte de sus facultades, explicaba su impotencia. Había incluso dibujado muy cuidadosamente su cráneo abierto dejando escapar una parte de sustancia, y estaba desde entonces tranquilo en la certeza de su enfermedad, seguro de esa castración cerebral que lo exoneraba y lo dispensaba de afanarse más. En oposición, podría evocar ese sujeto que a falta del "órgano" fálico, hacía entrar al pene en el lenguaje de órgano, en una fabulosa capacidad masturbatoria, impuesta e incesante, que le daba acceso, como decía, a "grandes momentos" de goce inefable.

Como se ve, en estos casos, el sujeto, entonces, ya sea que realice lo simbólico o que intente producir análogos de su efecto negativizante, el sujeto, decíamos, juega solo, sin Otro, privado como está del recurso de la persecución como tentativa de curación, al decir de Freud. Por dicha causa puede resultar sorprendente que los analistas hayan ofrecido su ayuda desde el principio a este tipo de psicosis antes que a la paranoia. Sin embargo es un hecho que se verifica muy especialmente en la escuela kleiniana. ¡Ni un paranoico, por ejemplo, entre todos los pacientes cuyo tratamiento Rosenfeld presenta! Es extraño que sea a esos sujetos, en realidad los más rebeldes a la transferencia, que se haya querido hacer entrar en el psicoanálisis. Es que, por más que estén fuera de la transferencia, como fuera de discurso, estos sujetos no dejan de establecer una eventual relación de confianza con sus semejantes. No es una transferencia propiamente dicha, pues la transferencia es una relación simbólica que incluye al sujeto supuesto al saber, en lo que el esquizofrénico no entra. Pero deja un lugar posible a la relación de objeto, a la vez imaginaria y real, que se presta a confusión con la transferencia, y de la que a veces se pueden obtener algunos efectos. Es dudoso que sean analíticos, pero a veces pueden ser beneficiosos para el sujeto.

Río de Janeiro, julio 1999.

Estabilización de la psicosis

El término "estabilización" es un término difundido, un término de uso corriente. En los medios llamados terapéuticos, se dice en efecto "estabilización" por no atreverse a decir curación y ni siquiera "efecto terapéutico", como se dice para la neurosis. Al decir "estabilización", todas las personas de lengua francesa, al menos, sienten que se deja entender que se presagia algo así como una recaída, que eso puede recomenzar. Sin embargo este término no pertenece al vocabulario psicoanalítico: es un término que hace pantalla y se presta, hay que decirlo, a todas las confusiones y también a todas las imprecisiones. De Schreber –caso que Freud estudia en su "Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de paranoia autobiográficamente descripto"–, se dirá al fin que está estabilizado, por cierto, ¿pero no se diría también lo mismo de aquél que hubiese alcanzado la inercia del apragmatismo y la abulia (no hay nada más estable que el sujeto que permanece hundido en su cama)? Esto para decir que este término no es un concepto y que hay que introducir un poco de rigor. Cuando se dice metáfora y suplencia, se está en el vocabulario psicoanalítico, inclusive en un vocabulario estrictamente lacaniano. Éstos son términos de Lacan, definidos por él, introducidos por él y utilizados por los que siguen su orientación. Con estos

dos términos entonces trataremos de dar un sentido preciso al término "estabilización". Si se habla, en efecto, de "estabilización", hay que poder decir, primeramente, qué es lo que se ha desestabilizado, y en segundo lugar, qué es lo que, correlativamente, se reestabiliza. Y luego hay que poder decir también cuál es el factor causal de la desestabilización o de la reestabilización.

Lo que está en juego en esta cuestión es importante: es a la vez un desafío del saber y un desafío pragmático. Que el desafío sea pragmático se ve enseguida: hay que poder plantear el diagnóstico de una psicosis no desencadenada, y también hay que tener algunas orientaciones sobre lo que podría ser una remisión dirigida, para un eventual tratamiento. Hay un desafío del saber, porque toda persona, psiquiatra, psicólogo, sea el clínico que sea, que trabaje un poco con sujetos psicóticos, sabe que los fenómenos de la psicosis se presentan de un modo mucho más discontinuo que los fenómenos de la neurosis. La neurosis, por supuesto, conoce fluctuaciones sintomáticas, pero el modo subjetivo de la neurosis es relativamente estable y constante. Digo el modo de la subjetividad: podría decir también el modo de la enunciación neurótica. Por el contrario, la psicosis nos presenta desencadenamientos súbitos, inesperados, desencadenamientos sorpresa, pero también a veces remisiones enigmáticas. La cuestión por lo tanto, es captar cuál es el resorte de las peripecias discontinuas de la psicosis, si se quiere tener alguna chance de saber por dónde y cómo se puede dirigir el tratamiento. Es un desafío de envergadura.

Hay que entrar entonces en la definición psicoanalítica de la psicosis, que comenzó con Freud. La misma consiste en

considerar la psicosis como un avatar del sujeto en tanto el sujeto es un efecto de lenguaje. En 1966, en su presentación de la traducción de las *Memorias* del presidente Schreber, el caso que Freud comenta en 1911, Lacan le hace un homenaje a Freud por haber introducido al sujeto en la consideración de la locura, antes que pensarla a esta locura en términos de déficit y de disociación de funciones. El punto de partida en la enseñanza de Lacan, en todo caso el punto de partida mayor, es el texto titulado «De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis». Es el texto en el que construye su primera doctrina de la estructura de la psicosis. Esta doctrina inscribe la psicosis en su tesis del inconsciente estructurado como un lenguaje. Implica, cito, que

> "la condición del sujeto [neurosis o psicosis] depende de lo que se desarrolla en el Otro" (p. 549).

Lo que Lacan construye en este texto sobre la estructura de la psicosis, se comprende sobre el fondo de los conocimientos adquiridos en el texto inmediatamente precedente "La instancia de la letra en el inconsciente...", redactada por Lacan en mayo 1957, seis meses antes de «De una cuestión preliminar...», escrito en diciembre 1957-enero 1958. Lacan reconsidera allí la clínica freudiana. Esta clínica, Freud la construyó a partir de su práctica de la asociación libre, que Lacan demuestra se ordena dentro de la estructura del lenguaje, a partir del algoritmo que se escribe S/s, para decir que el significante (escrito como S) determina, induce (es el término de Lacan: inducción) los efectos de significado. Este texto de "La instancia de la letra..." desemboca en una tesis extremadamente

simple: que el síntoma es una metáfora. Hay que decir que esta tesis, una vez formulada, aparece verdaderamente como la más simple y la más convincente para dar cuenta del hecho de que el psicoanálisis opera descifrando la significación del síntoma. Pues la metáfora es una función del significante que, al sustituir un significante por otro que ella reprime, engendra a nivel del significado un efecto de significación inédito.

Partiendo de la definición del síntoma como metáfora, se pasa fácilmente a una definición diferencial de la psicosis. Los fenómenos de la psicosis, como los de la neurosis, tienen una estructura de lenguaje, pero el síntoma psicótico no es una metáfora. He ahí la gran y simple diferencia comentada en un primer tiempo, que da la clave de la clínica diferencial: en un caso, la metáfora, en el otro, la ausencia de la metáfora.

Veamos una observación concerniente al camino de Lacan y su lógica implícita, que es extremadamente tajante (la lógica de la construcción de una doctrina, por otra parte, no se superpone necesariamente a las vías del descubrimiento). Para todo el mundo, y en primer lugar para el sentido llamado común, que en estos dominios hay que tener en cuenta, el loco, popularmente definido, es presa de fenómenos que objetan al sentido común, al conjunto de las significaciones que toda la gente llamada sana de espíritu comparte: su idea de la realidad aparentemente no se corresponde con la de todos los "sanos de espíritu". Dicho de otro modo, para todo el mundo, el loco es un sujeto que adhiere a significaciones anómalas. El camino lógico de Lacan consiste en inferir que, si las significaciones de la locura son anómalas, entonces la causa debe encontrarse a nivel de lo que motiva la estructura de la significación.

Expresión que se encuentra en la página 572: "la única organicidad en juego es la que motiva la estructura de la significación". Es la misma lógica que Lacan aplicó en su texto «Función y campo de la palabra y del lenguaje» a la práctica analítica: la lógica del "si... entonces". Si el psicoanálisis obtiene efectos por medio de la palabra, que supone el lenguaje, entonces el síntoma debe tener una estructura de lenguaje. Como construcción es imparable.

Otra observación concerniente a la metáfora. La metáfora es un principio de estabilización. Constituye un punto de detención al deslizamiento del significado bajo el significante. Es el efecto que Lacan llama "punto de capitonado". El punto de capitonado es una estabilización del significante y del significado sin la cual el deslizamiento del significado deja en suspenso, en la indeterminación el "¿qué quiere decir esto?" que se puede dirigir a toda cadena de lenguaje. La metáfora es, justamente, lo que permite fijar, "retener" la significación. Hay que agregar enseguida que no es cualquier metáfora la que nos interesa en la clínica del sujeto. Cuando uno se ocupa de clínica no hace literatura, no hace poesía, aunque el psicoanalista tenga todas las razones para hacerle mucho caso a la poesía, a la metáfora poética. Por lo tanto, en la clínica no es toda metáfora la que nos interesa, sino una metáfora especial, la que es capaz de metaforizar un "significable" especial. En la ocasión, Lacan emplea este término "significable", que se distingue tanto del significante como del significado, y que designa lo que es a significar. En la clínica del sujeto, lo que es a significar para el ser que habla puede designarse con diferentes términos. En «De una cuestión preliminar...», Lacan lo

llama "el ser de viviente" del sujeto. También dice "el ser del ente", o más simplemente, "su inefable y estúpida existencia", y luego, también, su sexo. Todas estas expresiones están allí para decirnos que lo significable, en efecto, es el ser-ahí de viviente. Y, en el fondo, la clínica del niño muestra de una manera verdaderamente límpida que para el niño es un problema, una cuestión, hacer pasar su existencia y su sexo al discurso. Vale decir que la cuestión a la cual la significación metafórica debe responder es el "¿qué soy ahí?".

Lacan distinguió una metáfora que no es cualquier metáfora, la metáfora paterna, que es justamente la que da significación al ser de viviente del sujeto. Al sustituir el significante del deseo de la madre por el Nombre-del-Padre, el significante del padre, –y ésta es la sustitución metafórica–, hace surgir una significación: la significación fálica, que le da sentido al ser del sujeto, al ser de viviente. Podemos escribirla, muy simplemente, abreviadamente: el Nombre-del-Padre que sustituye al Deseo de la Madre hace venir al lugar de lo significado la significación del falo.

También se la podría escribir en el grafo de la palabra. Esta metáfora, al estabilizar significante y significado, capitona al conjunto del discurso en tanto éste vehiculiza la cuestión del sujeto, y tiene repercusiones a nivel de las identificaciones imaginarias del sujeto, ya que introduce la dialéctica fálica en lo imaginario, que sin lo cual se reduciría a la pareja especular del estadio del espejo.

Su primer efecto, por lo tanto, es una reorganización de lo imaginario, que se manifiesta habitualmente por medio de efectos de pacificación de la relación narcisista. Siendo la relación

narcisista en sí misma una relación que Lacan estigmatiza bastante bien con la expresión "relación de agresión erótica". La metáfora paterna tiene como efecto separar al sujeto, no tanto de la madre, como se dice, sino de la vacilación que es inherente a la relación especular con la madre. Vacilación que hace que el sujeto pueda oscilar entre una identificación transitivista con la misma madre y una identificación con el objeto de deseo de la madre. Este efecto de capitonado tiene consecuencias clínicas observables. Le da su montura, su base al sujeto, y tiene como correlato la puesta en marcha de lo que llamamos un proceso de historización, que introduce coherencia, continuidad en la historia. A menudo me ha impresionado oir o leer en los informes psiquiátricos "vida caótica" para calificar el itinerario de tal o cual persona psicótica. ¿Qué es al fin y al cabo una vida caótica? En todo caso, para un analista, no se evalúa por la multiplicidad de los acontecimientos. No se evalúa por la multiplicidad ni por la variedad de los cambios, de los virajes de la existencia. Una existencia caótica se evalúa a nivel del discurso sostenido: será caótica la existencia que el discurso no historice, ya sea que esta vida sea pobre o rica en acontecimientos.

La psicosis, por lo tanto, la especificamos con Lacan como un defecto de metáfora.

Destaquemos que este defecto de metáfora se presenta en todos los niveles: a nivel de los fenómenos pero también a nivel de la causación de la psicosis. Ésta es la tesis de Lacan: fenómeno y causación de la psicosis tienen la misma estructura.

Lo que se puede observar, los fenómenos, lo que los psiquiatras pueden reseñar y lo que por otra parte han descrito

en la psiquiatría clásica, sin pasar por el psicoanálisis, de los fenómenos, Lacan ha dicho lo siguiente: en ningún otro lado como en la psicosis "el síntoma, si se sabe leerlo, está tan claramente articulado en la estructura del lenguaje". Lo demuestra en el capítulo que se llama "Hacia Freud", a propósito de la alucinación verbal, que no es una metáfora, sino "significante en lo real". Es la expresión que emplea en ese momento. "Significante en lo real" no quiere decir significante en lo percibido, ya que el significante en lo percibido no es la única clase de significante en lo real. El significante está en lo real cuando la cadena significante, que encadena los significantes para producir la significación, está rota. Destaquemos que esta definición del fenómeno psicótico como significante en lo real, implica que el significante no basta para definir lo simbólico. Siendo definido lo simbólico por la cadena significante, uno de cuyos modos es la metáfora.

El paradigma que da Lacan del significante en lo real, es la alucinación "truie" [marrana]. También en el caso Schreber se encuentra un momento en el que Dios le dice "Luder"[1] [5]. El "truie" es un significante fuera de la cadena surgido erráticamente, al que se le puede colocar un pequeño exponente 1, S^1. He utilizado esta escritura exponente 1 para designar el significante fuera de la cadena, a no confundir con el significante que pudiera tener una función de excepción en la cadena: hay

1. [5] [N. del T.] En alemán, vulgarmente quiere decir "lagarta", en el sentido de "prostituta". Se ve allí la alegoría de un bicho, similar a "truie", para calificar una condición, un atributo. Se une allí también la otra acepción de *Luder*, carroña, a lo abyecto de la marrana.

en la cadena del discurso significantes que tienen un lugar de excepción: el Nombre-del-Padre, el falo. El falo sin par, dice Lacan. Estos significantes, sin embargo, aunque estén en una posición específica, están en ligazón con la cadena. Mientras que el significante en lo real, por su parte, está fuera de la cadena.

Son conocidas las experiencias enigmáticas del sujeto psicótico. La experiencia enigmática está centrada enteramente en que, cuando un significante solo aparece en lo real, produce a nivel de la significación un vacío enigmático. Vacío enigmático que se convierte en certidumbre de significación.

Tercera observación sobre la alucinación en cuestión: "truie" es un término que se le impone al sujeto como un nombre de su ser de goce. Vale decir que, si el significante, en la alucinación verbal, tiene un efecto de déficit en la significación, también tiene un efecto positivo, en cuanto designa el ser de goce y, en el fondo, opera un encuentro, una convergencia del significante y de lo real.

De este modo, al nivel del fenómeno llamado "fenómeno elemental", para retomar la expresión de Clérambault, queda ilustrado, de manera totalmente convincente, que se trata de significante en lo real, desconectado de los otros significantes y conectado al goce.

Pasemos al nivel de la causación de la psicosis. La psicosis encuentra su "condición" esencial en la forclusión del Nombre-del-Padre. Esta forclusión, que escribimos con un pequeño cero, ND_0, es un elemento de causación supuesto [como] constante, mientras que los fenómenos, por su parte, son en cambio discontinuos. Por lo tanto, hay que concluir que la forclusión no es la causa suficiente de la psicosis. Es por ello, por

otra parte, que Lacan no dice causa, dice "condición esencial". Para que se desencadene la psicosis hace falta una causa agregada, una causa complementaria que, en sí, es ocasional. La expresión causa ocasional es, por otra parte, una expresión utilizada por Freud en su texto sobre Schreber. La causa ocasional es una causa que varía con los accidentes de la vida, con las circunstancias. La tesis de Lacan es que la causa ocasional, sea cual fuere, es aquella que produce una llamada al Nombre-del-Padre y que por lo tanto hace eficaz su deficiencia, esa deficiencia que quizás, algunas veces, no ha tenido consecuencias durante toda una vida, como en el caso de Schreber, donde se desencadena a una edad tardía. El llamado se produce por medio del encuentro con Un padre real, expresión donde el Un debe escribirse con mayúscula, como lo hace Lacan, por ser el Un que aparece en lo real y no tiene su respondiente en lo simbólico.

Lacan invita al clínico a guiarse por las coyunturas dramáticas, o sea, por el lado novelesco de la vida, para encontrar allí siempre la presencia de un padre. Es bastante interesante cuando enumera estas coyunturas dramáticas, ya que evoca a la joven enamorada, a la penitente que confiesa su falta, a la madre que acaba de parir. Son, al fin y al cabo, las circunstancias cruciales de la vida y de la muerte: la procreación, el amor, y además la falta, que siempre es falta de goce. Dicho de otro modo, todas ellas son coyunturas dramáticas que evocan la significación de goce. Lacan sitúa en consecuencia muy precisamente la desestabilización en referencia al Nombre-del-Padre, el que, cito, "por el agujero que abre en el significado, dispara la cascada de las reorganizaciones del significante de donde

procede el desastre creciente de lo imaginario". He ahí una descripción muy simple de la desestabilización como fracaso del punto de capitonado, que tiene como efecto el desmoronamiento de las apoyaturas imaginarias del sujeto. Se lo podría ilustrar muy bien con el caso Schreber, con la consecuencia de una regresión a las identificaciones del estadio del espejo.

De la definición de la desestabilización se podría casi inferir, *a priori*, la única solución pensable, que es encontrar una metáfora de compensación. Lo que Schreber en efecto ilustra, al comenzar su delirio y su enfermedad como un perseguido por Dios y al terminar, "restablecido", con un delirio que la psiquiatría calificaría como parcial, en el que ya no es más el perseguido por Dios, sino la mujer de Dios. Esta idea de la metáfora delirante sigue el hilo de la tesis de Freud según la cual el delirio no es la enfermedad sino la tentativa de curación. Dicho de otro modo, el delirio mantiene en la psicosis un lugar homólogo al trabajo de la transferencia en la neurosis, que también es una reorganización significante. Aquí, la solución es aportada por una metáfora de reemplazo, una metáfora de suplencia. El término suplir se encuentra en el texto de Lacan, en la página 582, cuando Lacan evoca el encuentro de Flechsig y Schreber. Dice: "no hay duda de que la figura del Profesor Flechsig con su gravedad de investigador (el libro de la sra. Macalpine nos lo muestra en una foto perfilándose contra la colosal ampliación de un hemisferio cerebral) no logró suplir el vacío repentinamente percibido de la *Verwerfung* inaugural".

Se puede escribir la metáfora delirante de Schreber y sus efectos en lo imaginario. Allí donde faltaba el Nombre-del-

Padre, adviene la gran I del ideal, que Schreber mismo designa con la expresión "orden del universo". En su delirio, Schreber se hace el soporte, el último soporte del orden del universo I/NdP. En lo imaginario, o sea en la significación, allí donde faltaba el falo adviene una significación de suplencia que es "ser la mujer de Dios" = M. de Dios/Φ_0. Se puede por lo tanto escribir totalmente, de manera homóloga a cómo se escribe la metáfora paterna con el algoritmo significante/significado, la metáfora delirante de Schreber. En el fondo, esta metáfora tiene una función de límite que es manifiesta. Hace entrar nuevamente el delirio en las fronteras precisas que lo parcializan.

Con la misma muy simple construcción se podría situar la prepsicosis, o sea la estabilidad de Schreber antes del desencadenamiento: Lacan supone una identificación que le habría permitido a Schreber asumir el deseo de la madre: es una inferencia. Supone una identificación con el deseo de la madre "cualquiera sea ésta", o sea que no se la conoce pero que era bien necesaria para capitonar la significación. Se la infiere del hecho de que Schreber, para "deber ser el falo", en razón de la forclusión, ha debido primero apoyarse en una identificación de suplencia para asumir el deseo de la madre. En el momento terminal de su delirio, el trabajo del delirio obtiene el mismo resultado de suplencia por medio de la transformación en mujer de Dios. Lo logra haciendo advenir el Ideal en el lugar del Nombre-del-Padre y la significación de la feminización de Schreber, en el lugar de la significación fálica. Es lo que Freud abordó al hablar de la homosexualidad del psicótico, y que Lacan corrige, resitúa y repiensa un poco diferentemente.

Estoy impresionada por el rigor, la simplicidad y la elegancia de esta construcción. También por su eficiencia, su captación de los fenómenos clínicos. Ésta es por lo tanto la primera tesis: una metáfora puede reemplazar a otra como principio de estabilización.

Algunos comentarios sobre la problemática del texto. La psicosis es pensada aquí en una problemática que se sitúa a nivel de lo Simbólico y de lo Imaginario, residiendo toda la cuestión en el abrochamiento de lo Simbólico y lo Imaginario. La categoría de lo Real no es prevalente para nada en este texto, e incluso se puede decir que hay cierto borramiento de la dimensión pulsional de la psicosis. En cierto modo, el acento es inverso al que le da Freud, que acentúa mucho la pulsión homosexual. Por cierto, también construye una doctrina más compleja, en la que prevalece la cuestión del mecanismo, y que lo conduce a esta frase para nosotros notable: "lo que ha sido abolido desde el interior vuelve desde afuera". Frase que Lacan ha casi calcado, conceptualizándola al mismo tiempo de otro modo, cuando dice: "lo que está forcluido de lo simbólico vuelve en lo real". No se puede decir que Lacan ignore la componente pulsional, pero de cierto modo, contrariamente a Freud, no la acentúa y eso se ve muy claramente a nivel del empuje-a-la-mujer. En la transformación de Schreber en mujer, el acento no está puesto sobre el goce que ella implica, ¡aunque se lo evoque! Lo que le interesa es la problemática del punto de capitonado en sus efectos estabilizantes. Es la cuestión de saber cómo lo que se ha desencadenado como persecución y desastre de lo imaginario por el barrido de las identificaciones puede restaurarse, de modo tal que el goce vuelva a entrar en

la dialéctica del discurso. Hacer entrar el goce dentro de los límites del discurso, y del lazo social: efectivamente ésa es la cuestión.

Lacan corrigió esta parcialidad de su primer abordaje de la psicosis, a saber el hecho de privilegiar el abrochamiento Simbólico-Imaginario. Como lo he dicho, lo ha corregido explícitamente en su texto de 1966, "Introducción a las *Memorias de un neurópata*". Hace allí una reformulación, una relectura de Schreber que no invalida en absoluto la precedente sino que la completa y que nos resume las angustias de Schreber en su relación con Dios.

Es ahí donde corrige su primera perspectiva por medio de la consideración de lo que llama "el sujeto del goce", al decir: la paranoia identifica "el goce en el lugar del Otro como tal". Fórmula que califica bien los fenómenos descritos por Schreber. El Otro aquí es encarnado por Dios, un Dios que Schreber mismo nos describe como el lugar del significante, puesto que hace de él la suma pensada de todos los pensamientos de las almas muertas desde el origen de los tiempos. Esto es decirnos, en verdad, que Dios es el lugar muerto del significante. Y precisar que, en efecto, Dios no conoce nada de la vida y de los seres vivos. Ahora bien, lo que Schreber nos muestra en su delirio es que ese dios muerto del significante lo absorbe como su objeto de goce. Es él, Schreber, el objeto vivo del que Dios goza. Es gozado por Dios, y él mismo identifica el goce del Otro. El delirio describe aquí una operación estrictamente inversa a la de la metáfora paterna en relación con el goce. Ésta es solidaria de un vaciamiento del goce del lugar del Otro. Cuando reina el Nombre-del-Padre el goce no

está inscripto en el Otro, sino eyectado de allí. Y por lo mismo, el sujeto identifica por medio del Φ su ser de viviente en lo imaginario, para responder a la pregunta "¿qué soy ahí?" como viviente para el Otro. Schreber describe la estructuración inversa: gracias a él, en su delirio, el Otro existe como un lugar en el que el goce es reintegrado. Esto hace de Schreber el objeto de Dios. Incluso esto es más preciso todavía: es bien curioso el rasgo clínico que Schreber nos indica. Como "mártir del inconsciente" Schreber nos precisa bien qué tipo de mártir es: es el supliciado del pensamiento forzado, condenado de alguna manera a pensar siempre para la voluptuosidad de Dios. Lo que quiere decir que en su ser, no de viviente, sino de sujeto al pensamiento, Schreber no es otra cosa que un texto, dependiente del texto divino, en cierto modo, por lo tanto, "disperso en el infinito del delirio". Schreber en texto no es un Schreber identificado, sino un Schreber soporte del goce como objeto del Otro, Dios. Tenemos allí una conexión directa del texto y del goce, del mismo modo que el "truie" de la alucinación es una conexión directa de la palabra y del goce. Por supuesto, esta conexión directa deja en suspenso la cuestión de saber cómo se ubica allí lo Imaginario.

En 1966 la perspectiva tomada no es la de la articulación Simbólico-Imaginario, sino Simbólico-Real, si se llama aquí real al goce. El primer tiempo de la elaboración acentúa en los fenómenos de la psicosis las anomalías de la significación y de la identificación imaginaria, mientras que el segundo tiempo, que completa al primero, pone el acento en los fenómenos de goce conectados directamente al significante, en cortocircuito sobre lo Imaginario. Esto nos muestra que, en el

fondo, la consideración de los fenómenos de la psicosis, podría haber llevado, desde el principio, hacia una definición del síntoma distinta al síntoma metáfora, y precisamente a eso llega Lacan en 1975 en su seminario *RSI*, cuando define al síntoma no como una función del significante, sino como una función de goce de la letra.

Lo que me lleva a la estabilización de Joyce, muy superior a la de Schreber. Destaquemos que desde que, en el texto de «De una cuestión preliminar...», se evoca que la deficiencia del Nombre-del-Padre puede ser compensada, es decir, que puede encontrar un sustituto con una función análoga, se está implicando la relativización del Nombre-del-Padre. Es una vía abierta a lo que Lacan desarrolló mucho más tarde: la puesta en plural de los Nombres-del-Padre, que supone distinguir la función y el término que soporta la función. La función del Nombre-del-Padre es una función de capitonado, de lo imaginario y del símbolo. Pero el término que opera ese capitonado y juega por su parte como una variable de la función puede ser diverso.

Por consiguiente, hay una clínica a hacer de los sustitutos del Nombre-del-Padre, de los diferentes términos que la clínica nos presenta y que cumplen función de estabilizadores.

La suplencia por medio de la metáfora delirante está lejos de ser perfecta y se podría decir incluso que la metáfora delirante es una seudometáfora. El significante del ideal que suple al Nombre-del-Padre no es lo que induce la transformación de Schreber en mujer, para nada. No hay, entre el orden del universo y la feminización de Schreber, una relación de determinación de significante a significado. Hay, a lo sumo,

un acuerdo, es decir, que este significante del orden no contradice la feminización de Schreber. Lo que por el contrario empuja hacia la feminización, la determinación necesaria, estructural, de la feminización, es la forclusión del significante fálico que hace que "para ser el falo, se consagra a hacerse mujer". Esta necesidad es vivida como un forzamiento. Por lo tanto, entre el orden del universo y la feminización hay solamente un acuerdo posible; lo que Lacan evoca al hablar del "desencaje" [*décalage*] en la estabilización de Schreber, entre lo que está del lado de lo Simbólico y lo que está del lado de lo Imaginario. Es una seudometáfora y por lo demás, tan seudo como inestable: se sabe que Schreber recayó. En este sentido Joyce nos interesa no sólo como escritor, no sólo por su talento y su genio, sino también por su estabilización, que le evitó el desencadenamiento.

Lacan puso la actividad literaria de Joyce a cuenta del síntoma. Síntoma definido no como una función de metáfora perteneciente al campo de lo Simbólico, sino como una función de la letra, real, como un goce de la letra. El goce del síntoma así definido es un goce autístico, cerrado sobre sí mismo. Es evidentemente una paradoja desarrollar un síntoma que comporta un goce autístico a nivel de la cosa literaria que, de por sí, implica lo contrario del autismo: el lazo social. La performance de Joyce, si se siguen los desarrollos de Lacan, consiste en que logró conciliar el goce autístico de la letra y la instauración o el mantenimiento de un lazo social. Lo logró porque consiguió imponerse al mundo como el Artista, es decir, porque logró hacer existir su nombre de goce. En general, los artistas están más o menos condenados a hacerse los

promotores de sí mismos, de sus obras. Joyce, por supuesto, se hizo promotor de su obra, pero al hacerlo se hizo promotor también de su nombre. De acuerdo con los títulos: *Retrato del artista joven* o *Stephen el héroe*, es como que vacila sobre el nombre. Héroe, artista, hay allí una pequeña vacilación, pero lo común en los dos casos es que Joyce no piensa "un" artista, ni tampoco "un" héroe, sino el artista, el héroe. No es un artista como Schreber no es una mujer, sino La mujer de Dios. Joyce nos da así el ejemplo de un semblante que suple al padre. Y Lacan hace cierto caso del hecho de que Joyce mismo se nombre el "hijo necesario", indicando con eso que la función padre debe ser sostenida incluso cuando la forclusión está allí.

Lo que impresiona en Joyce es que promovió su nombre incluso antes de haber producido su obra. Se presentó como el Artista antes de haber producido el menor testimonio de la cosa. Hay alguien que dio cuenta de ello, Yeats, al que Joyce fue a ver, que notó lo sorprendente y único de encontrar a alguien que se presenta con tal certidumbre de su genio literario, cuando todavía no ha escrito nada. Está muy claro: Joyce, antes incluso de haber producido su obra, no se hace mujer para "deber ser el falo", sino el Artista. Esta suplencia particular reemplaza el Nombre-del-Padre por algo que tiene mucho que ver con el padre, que es el Padre del Nombre. Se hace padre de su propio nombre. Es un punto de capitonado que no es una metáfora, sino por el contrario un punto de capitonado que cortocircuita el Edipo, pero que lo suple. Esto exactamente es lo que dice Lacan cuando precisa que Joyce, con su identidad de artista, logró suplir el defecto de lo imaginario en él, consolidar su ego, por medio del reanudamiento de lo imaginario.

Joyce logró producir un capitonado de suplencia, que reengancha lo Imaginario con lo Simbólico y completa la juntura entre lo Real y lo Simbólico que su literatura-síntoma asegura. Se ofrece como texto a gozar, al igual que Schreber, y en medio de menos angustias que Schreber. Texto a gozar no por Dios, sino por el público. Triunfa allí donde otros fracasan (Raymond Roussel por ejemplo), con el resultado, como lo dice bellamente Lacan, de haberle cortado el aliento al sueño. Entendiendo por ello no sólo el sueño de la ensoñación nocturna, sino también el sueño de la novela, el sueño literario, puesto que se ofrece como un texto a gozar desprovisto de sentido.

Jung comprobó muy tempranamente este fuera-de-sentido, a través del fracaso de sus tentativas para interpretar el texto de Joyce (por otro lado, parece haber sido el primero en plantear el diagnóstico de psicosis). La prueba puede ser repetida. Así leí en el *TLS*[2] [7] de noviembre de 1992 una crítica de una de las nuevas biografías de Joyce, *The Years of growth (1882-1915)*, de John Coggrave, a quien se le reprocha, por oposición a Ellman, encontrar sólo restos de la memoria, el material de una historia, pero sin hilo de Ariadna, con un sentido que permitiría identificarse. Es una prueba al menos de que este John Coggrave no inventa la significación que falta.

Hay por consiguiente en la enseñanza de Lacan una definición muy precisa de lo que es una estabilización.

Y hay, sin duda, una brecha entre la perspectiva psiquiátrica y la perspectiva psicoanalítica. Hay que distinguir con certeza

2. [7] [N. del T.] *Times Literary Supplement.*

una estabilización, en el sentido fuerte del término, de una reorganización de los trastornos de la psicosis. Evidentemente, para el psiquiatra, la urgencia es lograr hacer compatible con el lazo social los trastornos del goce propios de la psicosis. En este punto, se reconocerá algunos méritos al aplacamiento de los fenómenos por los medicamentos, a su enquistamiento eventual por el trabajo de entrevista o a su restricción por métodos más coercitivos. Se podrá incluso considerar como un progreso que el sujeto psicótico logre reinsertarse en una vida "común", aún al precio de la completa reducción a veces de sus ambiciones, y se podrá admitir que se cuide, que se proteja de los encuentros de la *tuchè*, pues prohibir el riesgo no toma acá el mismo sentido que para el sujeto neurótico. Todos estos modos de intervención: medicamentos, acondicionamiento del entorno y de los lugares de vida, restricción de las exigencias de la existencia son, lo sabemos, pragmáticamente operantes. Se podría quizás agregar en la serie, lo que es constatable, la estabilidad, a veces, de una pareja. Son tratamientos del goce que se puede calificar de prácticos. Pero distingámoslos bien de lo que es la estructura de una estabilización.

París, 1992.

Mirada sobre el paranoico

Miremos al paranoico. Él nos invita, nos llama por sí mismo. Vean a Schreber, ofrece su femineidad a la mirada de los sabios del porvenir, para que verifiquen los prodigios que ha sufrido. Vean también a Rousseau, Jean Jacques, que se esmera, que finge deplorar haber dejado la feliz oscuridad de su nacimiento, pero que al mismo tiempo pavonea su persona por el siglo haciéndose la bella, para seducir el ojo de la posteridad, siempre justa, dice. Y no se ha equivocado en ello.

Miremos entonces al paranoico a partir de la tesis que Lacan da sobre él en 1975, en su lección del 8 de abril del seminario *RSI*, donde define la paranoia de una manera que ha podido parecer inesperada. Dice allí: "la paranoia (...) es un pegoteo imaginario. Es una voz que sonoriza la mirada la que allí prevalece, es un asunto de congelación del deseo". Esta tesis, como lo ven, es una tesis sobre la paranoia, pero también implica otra sobre los objetos que llamamos *a*. La tesis sorprendió tanto que algunos quieren cuestionarla.

Digamos, ante todo, que afirma la prioridad, en la paranoia, de la mirada sobre la voz. Como si, de alguna manera, la mirada suministrara la verdad de las voces del paranoico, cuando las oye, porque, destaquémoslo, no siempre esto ocurre: el paranoico puro no es forzosamente un alucinado.

Prevalencia por lo tanto de la mirada sobre la voz, que quiere decir también, prevalencia, en la paranoia, de lo imaginario escópico sobre lo simbólico. Se retoma así la tesis primera de Lacan, que, en este texto de 1975, manifiesta ser también la última, aunque un poco completada. Quizás no la habíamos reconocido a la primera lectura, posiblemente a falta de haber ponderado la heterogeneidad de esos dos objetos que son la mirada y la voz. Los dos convocan la presencia, pero esta frase de Lacan supone que se considere, que se admita, que la mirada está más ligada a lo imaginario, especialmente en su definición visual como campo de las imágenes, que sin embargo no agota el campo de lo imaginario, mientras que la voz, por su parte, está más ligada a lo simbólico de la cadena significante articulada.

Sobre este punto tenemos referencias muy precisas de Lacan. En primer lugar su grafo de "Subversión del sujeto...", en el que el único objeto que escribe es la voz. Lo escribe sobre la línea inferior del grafo, más allá del Otro, como resto de la articulación de la cadena significante: en la página 817 de los *Écrits*. Agreguemos a esto, concerniendo al objeto mirada y su lazo con lo imaginario, el complemento que Lacan aporta en 1966, en sus *Écrits*, a su estadio del espejo. Allí precisa, como es sabido, que la asunción primera de la imagen narcisista está subtendida por la manipulación de las miradas, por el intercambio de las miradas, y que, por lo tanto, el mismo Narciso, que cree admirarse en su reflejo, de hecho se pavonea, como Rousseau, bajo el ojo del Otro, sin el cual no podría sostenerse. Si se tiene esto en cuenta, no cabe sorprenderse de la tesis.

Sin embargo hay algo sorprendente en la expresión "una voz que sonoriza la mirada". En efecto, para Lacan la voz es esencialmente áfona. La esquicia del órgano y del objeto que ilustró en el campo escópico, como esquicia del ojo y de la mirada, vale también en el campo invocante. ¿Cómo hay que formularlo? ¿Esquicia de la boca y de la voz? ¿O esquicia del sonido y de la voz?

En 1975, Lacan insiste, al principio de la "Tercera...", en decir que hay que "volver a vaciar [la voz] de la sustancia que podría haber en ella en el ruido que hace", es decir, "remitirla a cuenta de la operación significante que he especificado de los llamados efectos de metonimia". Es muy explícito. En realidad esto ya estaba en «De una cuestión preliminar...», si se la lee bien, puesto que Lacan disocia allí explícitamente, en la página 532, el sensorium de la voz, diciendo que hay voces silenciosas, que pueden ser evocadas en el sordomudo, o en casos de "deletreo alucinatorio no auditivo". Dicho de otro modo, lo que constituye la voz no es la modulación, es el texto. Oposición entonces de la música y de la voz, que se podría desarrollar largamente. El gesto, el graffiti, tanto como la voz fónica, como lo oído, pueden constituir voz, del mismo modo que el ruido, la hendidura, la mancha constituyen mirada.

¿Si esto es así, qué quiere decir la afirmación "la voz sonoriza la mirada"?¿Hay que pensar, ya que intento comprender esa frase, hay que decir que la voz del paranoico, que sonoriza la mirada, no es una verdadera voz, que es solamente una especie de efecto sonoro de la mirada? ¿Una mirada que hace ruido? Creo que eso sería un poco demasiado simple. Para dar una idea, quisiera volverme hacia las metonimias del

lenguaje en las que hace depósito todo lo que concierne a los objetos pulsionales.

La lengua sabe, algo sobre lo cual los analistas insisten mucho desde siempre, que la voz, alimenta, que eso también caga, tanto y más que el excremento, y que ello mira, como el ojo. La lengua sabe igualmente que una mirada, ello , habla, ello, devora, ello difunde la malasuerte, ello sopesa. Lo sabe la lengua, e incluso el discurso común. Había una canción de amor de antes de la guerra que hablaba "de las dulces palabras de amor cuando se dicen con los ojos"...

Estos deslizamientos metonímicos de las palabras pulsionales nos muestran que los objetos de la pulsión, forman una ronda de a cuatro. A saber: dos más dos: (2 + 2), dos veces dos (2 ×2), dos exponente dos (2^2), como lo dice Lacan. Hacen la ronda de a cuatro porque la demanda y el deseo hacen dos, y porque para cada uno de estos dos los exponentes son dos: seno y excremento de un lado, voz y mirada, del otro –los dos objetos no se apoyan en una necesidad.

El discurso también, por su parte, sabe que la voz y la mirada pueden equivaler. Lo sabe, ya que habla indiferentemente del ojo del amo y de la voz de la conciencia. Busquen en la literatura e inclusive en los cuentos para niños. Piensen en el grillo de Pinocho, en la fábula de La Fontaine y en Víctor Hugo, "el ojo estaba en la tumba y miraba a Caín", este ojo es también una voz. Dicho de otro modo, los exponentes del Otro –del Otro que prohíbe, del Otro que obliga a renunciar, del Otro que juzga la falta, del Otro gozadoA nivel pulsional, digamos más ampliamente a nivel del amor, se encuentra la misma equivalencia: el epitalamio amoroso está

hecho del intercambio de las palabras de la pasión tanto como del intercambio de miradas. No opongamos entonces, demasiado rápido la voz y la mirada.

No obstante, quisiera destacar su heterogeneidad, sobre el fondo de estos deslizamientos metonímicos y de sus equivalencias. La esquicia del ojo y de la mirada nos permite oponer todo objeto de contemplación (lo que quiere decir, todo objeto que complace al ojo o en el que el ojo se complace) a las apariciones de la mirada, las que desgarran la superficie escópica. La superficie escópica ,elide la mirada, que funciona como velo. Diría incluso que, a nivel de la voz, encontramos una oposición no idéntica, sino análoga. A saber, que el dinamismo de la metonimia vectorializa la significación, y que ese dinamismo, en cierto modo, no vela la voz, sino que la disimula.

He aquí cómo definiría una voz que sonoriza la mirada: no diría, como propuse antes, que quizás no sea más que un ruido, una mirada-ruido. Diría: es una voz, pero una voz, para la cual la vía, la v-í-a de la metonimia no está libre[1]. Una voz que se ha pegoteado en las inercias escópicas, en su fijeza que deja estupefacto, y en primer lugar, ha sido entrampada por lo que sostiene la imagen fija del narcisismo. Vuelvo a Narciso y, con él, a Jean-Jacques-Rousseau, con el que voy a intentar ilustrar un poco.

En su primera obra Rousseau, es un Narciso. Obra olvidada, y sin embargo es lo primero que escribió. Alain Grosrichard ya ha escrito, creo, sobre este tema. Quisiera, por

1. El autor se apoya en la homofonía en francés entre Voix (voz) y Voie (vía, camino).

mi parte, servirme de él para ilustrar, en tres niveles, la prevalencia de la mirada sobre la voz y la voz que sonoriza la mirada. En primer lugar a nivel semántico, luego a nivel del uso que hace de lo escópico, y finalmente a nivel de los retornos en lo real de que es víctima.

A nivel semántico, Rousseau, por cierto, está suscripto a las metáforas escópicas. No se ha esperado al psicoanálisis para darse cuenta de ello. Conocen sin duda la obra de Starobinski publicada en 1957, *La Transparence et l'obstacle*. Esos son los términos que le vinieron en mente para estigmatizar en cierto modo la producción de Rousseau. Georges Poulet, por su parte, escribió un libro que se llamó *Les Métmorphoses du cercle*. Se evocaba allí el perímetro de lo visible. En la riqueza del vocabulario de la visión, en Rousseau se puede aislar un gran binario semántico. No el del claroscuro, muy lejos de ello, sino el de la transparencia y las tinieblas.

Habitado como el esta por una exigencia loca de transparencia no cesa de repetir "Mi corazón es transparente como el cristal", con la esperanza inagotable de otro que leería en su corazón "como en un libro abierto". Negativos, opuestos a la transparencia, están la opacidad, las tinieblas, el silencio. Son un leitmotiv, y si no lo escribió cien veces, tampoco lo escribió una sola vez: "He odiado siempre las tinieblas", dice, "un rostro bajo un velo me produce zozobra", etc. Es que hay en él una especie de amalgama un poco simplona, pero que la lengua sugiere, entre la inocencia y el día: "la inocencia ama mostrarse a la luz del día", dice, mientras que el vicio, por su parte, es amigo de la sombra.

Se capta de qué se trata: de la traducción, en el vocabulario de la visión, de lo que Freud llamó lo *Unglauben*, a saber, el rechazo, la forclusión de la Cosa en la que el paranoico no quiere creer, en su rechazo de la falta y su certidumbre de inocencia. Correlativamente, los retornos en lo real de lo que forcluye, se presentan para él como aquello que barra el campo de lo visible. La Cosa, cuando se muestra, no es tanto una cosa que habla, es una cosa que mira, o que disimula.

Esta imaginería elemental, no dialéctica, binaria, insiste en Rousseau de una manera totalmente reiterativa, en ritornelo, y en el fondo –he desarrollado este punto en otra parte– el estilista genial, el gran músico de la lengua, peca de inercias semánticas totalmente impresionantes. Al menos para un psicoanalista.

En el segundo nivel, no el de las metáforas visuales, sino el del espectáculo, hay en Jean-Jacques Rousseau muchas escenas donde se lo ve, a él o a sus dobles –porque hay muchos dobles de Jean-Jacques en la obra de Rousseau– y no encuentro mejor palabra que la que ya he utilizado, pavoneándose. Pavoneándose bajo el ojo del Otro. Bastante análogamente al Schreber restablecido, que, con adornos, se contempla como mujer y se exhibe en su espejo para fascinar al ojo de Dios. Pues bien, en Rousseau hay muchas de esas escenas de seducción del ojo. Quisiera leerles una, una sola, deliciosa, pero no entera, es demasiado larga. Rousseau es en esa época lacayo. Imagínenense cómo le cuesta, aunque todavía sea joven. Se encuentra en casa del conde de Gouvron, primer escudero de la reina, y jefe de la casa de Solar. Hay en la casa una persona joven, Mademoiselle de Breil, y Rousseau siempre amó a las

jóvenes aristócratas. Paso por alto la descripción de la damisela, pues sólo quiero retener la escena de la seducción. Cito el volumen de las *Confessions* en la edición de la Pléiade, páginas 95-96:

> "Qué no hubiese hecho [sirve la mesa, la única carga un poco servil que acepta asumir], para que ella se dignase ordenarme algo, mirarme, decirme una sola palabra; pero nada; experimentaba la mortificación de no ser nadie para ella; ni siquiera se había dado cuenta de que estaba allí. Sin embargo habiéndome dicho su hermano, que algunas veces me dirigía la palabra en la mesa, no se qué cosa poco cortés, le dirigí una respuesta tan fina y bien lograda que ella le prestó atención y puso los ojos en mí. Este golpe de vista, que fue corto, no dejó de transportarme. Al día siguiente se presentó la ocasión de obtener el segundo y lo disfruté. [...] Ese día se ofrecía una gran cena, en la que por primera vez ví con mucho asombro al *maître d'hôtel* servir con la espada calzada y el sombrero en la cabeza. Por azar se derivó en hablar de la divisa de la casa Solar, que estaba en los escudos de los tapices. *Tel fiert qui ne tue pas.* Como los piamonteses no son ordinariamente consumados conocedores de la lengua francesa, alguien encontró en esa divisa una falta de ortografía, y dijo que a la palabra *fier* no le hacía falta una *t*.
>
> El viejo conde de Gouvron iba a responder, pero, habiendo puesto los ojos en mí [otra vez los ojos], vio que yo sonreía sin osar decir nada y me ordenó hablar. Dije entonces que no creía que la *t* estuviera demás; que *fiert* era una vieja palabra francesa que no venía del nombre *ferus*, fiero [*fier*], amenazante, sino del verbo *ferit*, golpea, hiere. Que así la divisa no me parecía decir "tal amenaza", sino *tal hiere que no mata* [*tel frappe qui ne tue pas*].

> Todo el mundo me miraba y se miraba sin decir nada. En la vida se había visto semejante asombro. Pero lo que más me halagó fue ver claramente en el rostro de Mademoiselle de Breil un aire de satisfacción. Aquella persona tan desdeñosa se había dignado lanzarme una segunda mirada que al menos valía tanto como la primera; luego, girando los ojos hacia su gran nono [*grand papa*, abuelo], parecía esperar con una especie de impaciencia la alabanza que me debía, y que en efecto me hizo, tan plena y total y con un aire de contento tal que toda la mesa se apresuró a hacerle coro. Ese momento fue corto, pero delicioso en todos los aspectos".

No obstante la cosa no termina muy bien, porque algunos instantes después:

> "Melle. de Breil, levantando los ojos directamente hacia mí [es la tercera mirada], me rogó con un tono de voz tan tímido como afable que le diese de beber".

La continuación es imaginable: Rousseau tiembla tan fuertemente que:

> "Su hermano me preguntó atolondradamente por qué temblaba tan fuertemente. Esa pregunta no sirvió para tranquilizarme. Y Melle. de Breil enrojeció hasta en el blanco de los ojos.
>
> Aquí termina el romance[2] [9]"...

Escenas paradigmáticas, si las hay. Hay muchas otras en el texto de Rousseau, en las que, ¿qué vemos al fin? Al Rousseau-"me has visto" que triunfa, y no sólo en imaginación,

2. [9] [N. del T.] *Roman*, en francés, puede ser tanto romance como novela.

en manipular la realidad poco favorable (es lacayo) como para mostrar una imagen narcisista tipo joya fascinante. De lo que se trata aquí es del cristal de la imagen narcisista. El cristal, no en su efecto de transparencia, sino al contrario en su efecto inverso, el que enceguece al otro por su brillo.

El deseo congelado no es la holofrase. La holofrase me parece un paso más en la sutura del intervalo significante en el que yace el deseo. Aquí la obturación es producida por un objeto, la mirada, que campea sobre el vacío y que sostiene la consistencia de la envoltura, la imagen narcisista o también la imagen erótica. Y cuando el velo se desgarra por razones que no son imaginarias, entonces se constata todavía que la "respuesta de lo percibido" (como dice Lacan para evocar el automatismo mental) se da en lo visible, se manifiesta, y que las epifanías de la Cosa forcluida aparecen.

Hay varios ejemplos. Ejemplos discretos anteriores al desencadenamiento de Rousseau, cuando es bastante joven. En Venecia, de repente, es mirado por el pezón embozado[3] [10] de la más bella prostituta de la ciudad, a la que estaba visitando. Pánico que dura tres meses. En Turín, todavía en Italia, encuentra en una mirada la máscara revulsiva del homosexual tras la máscara inocente del amigo que creía haber encontrado. De después del desencadenamiento sólo retendré un ejemplo. Rousseau lo evoca varias veces: ha encontrado una "alegría maligna" que brillaba en el negro ojo de Hume. David Hume, el buen David que había tenido la buena voluntad de

3. [10] [N. del T.] *Borgne* quiere decir tuerto, pero también de mala fama.

acoger en Inglaterra al fugitivo expulsado de Suiza por sus enemigos. Rousseau evocó varias veces esa mirada negra, que es vecina de una sola voz articulada, que se sepa: habría oído de Hume un "¡lo tengo a Jean-Jacques Rousseau!". Quisiera solamente evocar esa mirada a través de la larga carta de julio de 1766, que escribe a David Hume, a su demanda, para explicarle sus motivos de queja. Carta delirante, escrita varias veces, muy difícil de descifrar en su escritura, donde sin embargo nos explica de una manera admirable cómo, creyendo haber encontrado el asilo de un amigo, percibe lo peor, en primer lugar, por algunos índices en los que no quiso creer, luego, de índice en índice, por cómo se le impone la demostración. Todo esto se lo escribe al mismo Hume.

Después de haberse dado cuenta de todas las supuestas combinaciones de Hume y de haber captado, una noche, en su casa, sus maniobras para leer una de sus cartas, escribe esto: "Tras la cena, guardando los dos Silencio en su rincón de Fuego"... Está escrito con las mayúsculas paradigmáticas de la letra paranoica: *Silencio* con una mayúscula, *Fuego* con una mayúscula; en fin, hay mayúsculas todo a lo largo.

> "Guardando los dos Silencio en su rincón de Fuego, me doy cuenta de que me mira fijamente como le sucedía con frecuencia y de una manera de la que es difícil dar una idea. Esta vez, su mirada Seca, Ardiente, Burlona y Prolongada se hace cada vez más inquietante. Para desembarazarme de ella trato de mirarlo fijamente a mi vez, pero al detener Mis Ojos sobre los Suyos, Siento un estremecimiento inexplicable, y pronto me Veo forzado a bajarlos. La fisonomía y el tono del bueno de David Son las de un buen

hombre, ¿pero de dónde saca ese buen hombre, gran Dios, los ojos con los que mira fijamente a sus amigos? La impresión de esa mirada seguía siéndome mágica, mi turbación aumentaba".

A continuación de todo esto, se arroja al cuello de Hume.

"Exclamando con una voz entrecortada. ¡No! ¡No! David Hume no es un traidor, si no fuera el mejor de los hombres, tendría que ser el más negro".

Y el bueno de David Hume le palmea la espalda.

De este modo, el me has visto que se ofrecía al ojo viene al encuentro de la Cosa, en la que no quería creer, bajo la forma de una mirada que se puede decir que revienta la pantalla, según una expresión empleada por Lacan, y entonces, es el pánico. Pánico que ha descrito muy bien, y del que se sostiene el delirio, patente hasta la estabilización relativa, muy schreberiana, de tono, que se indica en el último de sus grandes textos, a saber *Les Rêveries d'un promeneur solitaire [Ensoñaciones de un paseante solitario].*

Retengo el principio del primer Paseo [*Promenade*] y el final del segundo, en el que reconocerán un tono schreberiano de fin de mundo.

"Héme aquí entonces solo sobre la tierra, sin tener más hermano, prójimo, amigo, sociedad que yo mismo. El más sociable y más amante de los humanos ha sido proscripto de ellos por un acuerdo unánime. Han buscado en el refinamiento de su odio cuál tormento podía ser más cruel", etc.

No obstante, este perseguido de todos, rodeado por un complot universal que "por un acuerdo unánime quiere enterrarlo totalmente vivo", nos explica los dulces goces que extrae de su soledad –la palabra *jouissance* [goce] es una palabra del siglo XVIII–, de sus paseos herborizantes, de sus flotaciones sobre el lago, etc. Pero el ojo está presente ("estos arrebatos se los debo a mis perseguidores"), puesto que una gran parte de esos arrebatos responde al hecho de querer escaparles [a los perseguidores].

Luego, finalmente, se percibe que, más allá de los perseguidores de los que se re-escapa, ha logrado, como Schreber, reencontrar un Otro, un Dios-Otro. Es al final del segundo Paseo, también muy schreberiano, en el que, después de un párrafo en el que estigmatiza la unicidad de los tormentos que le son infligidos, dice que ha tenido que concluir (ya que el complot era tan universal, y que no había ni siquiera un hombre que le escapara) que la cosa estaba escrita en los decretos eternos, y que de ahí en adelante debía mirar todo eso como uno de los secretos del cielo impenetrables a la razón humana.

"Todo eso, dice, me calmó".

Y agrega, hablando de su resignación:

"Dios es justo. Quiere que sufra. Sabe que soy inocente".

De este modo, por lo tanto, el me has visto, convertido en blanco de la mirada desencadenada en lo real, termina en una soledad...envuelta en la mirada del Dios justo.

Y porque era un escritor genial, es que habrá logrado, por su parte, mirarnos a todos, para siempre.

Toulouse, diciembre 1994.

Conclusión

Para concluir

Al término de este recorrido, se habrá justipreciado el alcance de la tesis que hace de la forclusión la condición mayor de la psicosis. Ya sea que se explore la variedad de sus formas, los dinamismos creadores que libera, las libertades que su alienación a veces engendra, en todas partes se confirma que lo eficaz del sujeto está allí operando tanto y más que en la llamada normalidad. Desde el primer momento, Lacan, psiquiatra de formación, como se sabe, denunció la segregación de la enfermedad mental. Faltaba todavía que se construyese en acto y doctrina un abordaje que fuese efectivamente no segregativo. Los estudios aquí reunidos dan una medida de ello. Puede percibirse cómo rompen con el abordaje freudiano. Freud, por cierto, manifestó interés por la psicosis, pero un interés prudente, que finalmente renunció a incluir la psicosis en el campo definido por su práctica, pues creyó reconocer en la psicosis una objeción a la libido transferencial.

Para concluir, todavía falta estimar el carácter parcial de la primera tesis sobre la forclusión y de las perspectivas en las que desembocó. Por consistente que sea, no habrá sido más que una puerta de entrada a la cuestión, siendo la

última enseñanza de Lacan, su uso del nudo borromeo, el que permite desarrollar una nueva clínica, que he calificado de "clínica borromea1[11]". Muchas elaboraciones sucesivas y ordenadas separan "La cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis" y los últimos seminarios de Lacan, especialmente *R. S. I.* y el seminario sobre *Joyce*. Pero hay un salto que puede apreciarse muy simplemente en lo siguiente: la producción de nuevos diagnósticos2[12] diferenciales, totalmente inéditos, que Lacan postula en los años 1975.

El camino, por otra parte, había sido abierto bien antes de Lacan, por Helene Deutsch, con la noción de personalidades "como si", con la cual designaba los casos en los que la psicosis se disimula bajo una hipernormalidad, psitacico, aferrada al discurso holofraseado del Otro, que es en el fondo otra versión del significante en lo real, a poner en serie con la alucinación verbal. Eran los "inclasificables" de la "psicosis ordinaria", de los que algunos han pretendido hacer un descubrimiento en 1997 en Arcachon3[13]. Los nuevos diagnósticos de Lacan, ellos sí, son verdaderamente inéditos: "la enfermedad de la mentalidad", "Joyce el síntoma", e incluso, al pasar, en una presentación de caso, ¡la "psicosis lacaniana"! Suponen no sólo

1.[11] Soler, C., "Clinique borroméenne", noviembre 1996, Buenos Aires, in *Satisfacciones del síntoma*, agosto 1997.
2.[12] Soler, C., "Les diagnostics", noviembre 1995, Barcelona, in *Freudiana*, nº 16.
3.[13] Evoco aquí una famosa jornada de las Secciones clínicas donde, al margen de la promoción de esas falsas novedades, orquestadas bajo la rúbrica del entusiasmo, se empezaba a proceder a una depuración institucional de las más clásicas. Pero ésa es otra historia, distinta a la de la enseñanza de Lacan, dígase lo que se diga.

la distinción de los registros de lo imaginario, lo simbólico y lo real, muletilla hoy bien conocida, sino también tomar en cuenta sus consistencias autónomas, no jerarquizadas, desanudadas unas de otras, planteando la cuestión de saber, desde entonces, de qué manera, los cuerpos, que son imaginarios en su forma, reales en tanto seres vivos, y desnaturalizados por lo simbólico y sin lazo natural entre ellos, quiero decir sin lazo instintivo, pueden sin embargo, entrar en un lazo social, dicho de otro modo, en un discurso que *anude*, he ahí el término, los elementos de la colectividad o de la pareja.

Freud no dejó de percibir el problema y recurrió a *Eros*, supuesto unir, no sin tropezar con *Thanatos*, que destruye, y no sólo de manera supuesta. Lacan, por su parte, terminó por apelar al formalismo del nudo borromeo para dar cuenta de que los cuerpos, que no están anudados por lo natural, se anudan sin embargo en lo que se llama una sociedad. En esta nueva conceptualización, el fuera-de-discurso de los fenómenos de la psicosis aparece como primario, mientras que los que determina el lazo social, especialmente los de la neurosis, aparecen como el resultado de una operación suplementaria. No es sorprendente que haya sido un Rousseau el que produjo la ficción del buen salvaje originario, solo con sus necesidades naturales de ser viviente, antes que el lazo social lo atase.

La operación suplementaria en cuestión, Lacan la identificó en primer lugar, a partir del Edipo freudiano, como siendo la del Nombre-del-Padre. Nada que ver con un mítico contrato social. Puede faltar en la psicosis, lo que es la primera hipótesis, pero también se revela que puede encontrar en ella suplencias. Cosa que Lacan demuestra con el caso de Joyce, el

artista, probando al mismo tiempo que lo que es déficit del lado del Nombre-del-Padre, engendra tanto la anomalía asocial como la excepción socializante, plena de formas nuevas de lazos sociales. La experiencia muestra que éstas no son siempre catastróficas, y que algunas veces son terapéuticas (es el caso de Joyce), otras veces portadoras de los giros de la historia, como fue el caso de Rousseau, otras, también, deletéreas en pequeña escala, cuando se encarnan en la figura del jefe del clan. Sin embargo, por catastróficas que puedan ser esas excepciones socializantes, que asocian sólo al precio de destrucciones paralelas, no se puede dudar de ellas, después de un siglo que ha producido algunos monstruosos ejemplos de ellas, y al principio de otro en el que se revela, en el temor y los temblores, lo que Lacan predecía: que esos ejemplos del último siglo bien podrían ser nada más que simples precursores□

París, noviembre 2001.

Noticia de la autora

Colette Soler practica el psicoanálisis y lo enseña. Es catedrática universitaria en filosofía, diplomada en psicopatología en la Universidad de París V y doctora en psicología por la Universidad de París VII. Su encuentro con la enseñanza y el trato personal de Jaques Lacan la llevó a elegir el psicoanálisis.

Perteneció a la antigua EFP disuelta por Jaques Lacan en 1980; participó activamente en la creación de la nueva Escuela de la Causa Freudiana; fue nombrada directora adjunta de la Causa Freudiana en 1980, y después, directora de la ECF entre 1981 y 1983; fue miembro y presidente de su Consejo y miembro de sus instancias de garantía: Comisión de la Garantía, Carteles del Pase. Fue también afiliada de la Asociación Mundial de Psicoanálisis.

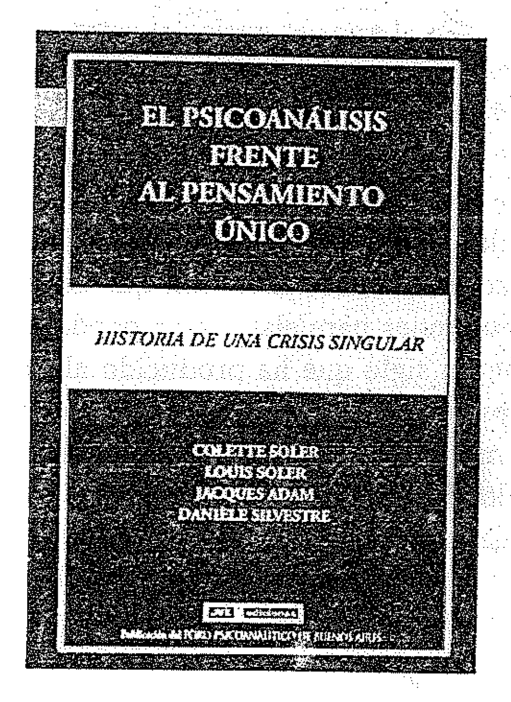
Contribuyó de manera continua al desarrollo internacional de los seminarios del Campo Freudiano. En 1998, cuando se produjo la crisis de la AMP, estuvo en el origen del movimiento de los Foros del Campo Lacaniano y trabajó como representante para la zona de habla francesa. Fue directora del Espacio Escuela de los Foros del Campo Lacaniano (Francia).

En el servicio de la doctora Françoise Gorog del hospital Sainte-Anne, está a cargo de la presentación de enfermo del Colegio clínico y del seminario teórico de la Antena de psicoanálisis del mismo servicio.

Ha publicado más de doscientos cincuenta artículos, en Francia y en el exterior, sobre los problemas de la formación y la ética del psicoanalista, así como sobre las estructuras clínicas, la presencia del psicoanálisis en la cultura, la sexuación, la escritura, etcétera.

Sus últimas obras editadas son *El psicoanálisis en la civilización*, editado por Contra Tapa en Río de Janeiro y, de ediciones Manantial de Buenos Aires, *La maldición sobre el sexo*.

De nuestro sello editorial



JVE Ediciones
Foro Psicoanalítico de Buenos Aires
Internationale des Forums du Champ Lacanien

Buenos Aires, julio de 2000. 400 páginas.